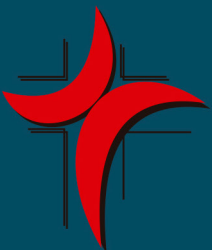


ISSN 2525-846X

Encontros Teológicos

V.38 | N.2 | Maio-Agosto | 2023

ANO VOCACIONAL
CORAÇÕES ARDENTES, PÉS A CAMINHO



FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA



Fundação Dom Jaime de Barros Câmara
Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC
Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
<http://www.facasc.edu.br>

Encontros Teológicos

ISSN 2525-846X

FUNDAÇÃO DOM JAIME DE BARROS CÂMARA
INSTITUTO TEOLÓGICO DE SANTA CATARINA – ITESC
FACULDADE CATÓLICA DE SANTA CATARINA – FACASC

[Catalogação na fonte por Daurecy Camilo (Beto)]
CRB-14/416

Encontros Teológicos. Revista da Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC e do Instituto Teológico de Santa Catarina – ITESC, Florianópolis, Volume 38, Número 2, Maio-Agosto, 2023, p. 391-834.

Quadrimestral ISSN 2525-846X

I. Faculdade Católica de Santa Catarina II. Instituto Teológico de Santa Catarina

CDU 2 (05)

ENDEREÇO

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC
Caixa Postal 5041
88040-970 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (48) 3234-0400
Home Page: www.facasc.edu.br
E-mail: revista@facasc.edu.br

Editoração eletrônica: Atta

Projeto gráfico da capa: Domingos Volney Nandi

Printed in Brasil

Pede-se permuta
Exchange is Requested

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

Publicação dirigida aos agentes de pastoral das igrejas e aos professores universitários, pesquisadores e alunos nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e Ciências Humanas em geral, com o objetivo de favorecer a formação religiosa, social e humana, promover o debate e incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais.

ENCONTROS TEOLÓGICOS

A revista ENCONTROS TEOLÓGICOS é um periódico quadrimestral da Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC) e do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), instituições de ensino superior que têm como mantenedora a Fundação Dom Jaime de Barros Câmara (FDJBC), de direito privado. A revista Encontros Teológicos foi fundada pelo Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC) em 1986 e assumida pela FACASC em 2012. É dirigida a pesquisadores, professores universitários, estudantes nas áreas de Teologia, das Ciências da Religião e das Ciências Humanas e Sociais em geral, bem como a agentes de pastoral das igrejas, a fim de ser espaço que favoreça a pesquisa e o conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas na área da teologia e das ciências afins. Abordar temas relevantes da reflexão teológica atual. Favorecer a formação religiosa, social e humana. Incentivar a troca de informações sobre temas teológicos, pastorais e sociais, com abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso. Ser um instrumento de serviço ao esclarecimento da fé cristã frente aos problemas do mundo atual. Oferecer subsídios para fundamentar a fé e a esperança cristãs.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

CORPO DIRETIVO DA FACASC:

Diretor Geral: Rafael Aléz Lima da Silva

Diretora Acadêmica: Michelly Silva Meira Rosa

Diretor Administrativo: Fernando Machado Wolf

CORPO ADMINISTRATIVO DA REVISTA:

Editor-Diretor: Vitor Galdino Feller

Secretário: Kelvin Borges Konz

COMISSÃO EDITORIAL:

- Domingos Volney Nandi – FACASC, Florianópolis, SC
- Edson Adolfo Deretti – FACASC, Florianópolis, SC
- Kelvin Borges Konz – FACASC, Florianópolis, SC
- Maria Teresinha de Resenes Marcon – FACASC, Florianópolis, SC
- Osmar Debatin – FACASC, Florianópolis, SC
- Silvia Regina Nunes da Rosa Togneri – FACASC, Florianópolis, SC
- Vitor Galdino Feller – FACASC, Florianópolis, SC

CONSELHO EDITORIAL-CIENTÍFICO:

- Agenor Brighenti – PUC-PR, Curitiba, PR
- Antonio Luiz Catelan Ferreira – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Armando de Melo Lisboa – UFSC, Florianópolis, SC
- Elias Wolff – PUC-PR, Curitiba, PR
- Erico Hammes – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Evaristo Marcos – Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, CE
- Fabiano Castanha – UNIVALI, Itajaí, SC
- Fábio Régio Bento – UNIPAMPA, Santana do Livramento, RS
- Geraldo De Mori – FAJE, Belo Horizonte, MG
- Klaus da Silva Raupp – Boston College, Boston, MA, EUA
- Lilian Blanck de Oliveira – FURB, Blumenau, SC
- Luciano dos Santos – Católica de Santa Catarina, Joinville, SC
- Luiz Carlos Susin – PUC-RS, Porto Alegre, RS
- Márcio Fabri dos Anjos – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, SP
- Maria Clara Bingemer – PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ
- Roberto Iunskovski – UNISUL, Palhoça, SC
- Sérgio Rogério Junqueira Azevedo – UFPR, Curitiba, PR

Sumário

Apresentação.....	397
DOSSIÊ	
Vocação: Graça e Missão <i>Dom Juarez Albino Destro, RCJ</i>	407
Vocação: “estar fora de si!?” <i>Dom Pedro Brito Guimarães</i>	425
Os chamados do mestre: da beira mar à beira do abismo <i>Ido Perondi e Patrícia Zaganin Camilo Rosa</i>	451
Pedro e Paulo: um chamado para dois mundos <i>Gilvan Leite de Araujo</i>	469
Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida: Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34) <i>Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho</i>	491
“Do chamado dos pais ao clamor dos filhos: Vocação e Missão segundo a Torá” <i>Leonardo Agostini Fernandes</i>	523
Vocação nos livros proféticos: Experiência de Deus, conversão e missão como chaves para compreensão do profeta por vocação <i>Maria de Lourdes Corrêa Lima</i>	559
Projeto de Vida na formação à Vida Religiosa Consagrada <i>Marcel Alcleante Alexandre de Sousa</i>	583
É protagonismo laical fundar as suas próprias associações? Uma reflexão sobre vocação e autonomia do leigo <i>André Luiz Boccato de Almeida e Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque</i>	597
As Novas Comunidades e a relação entre os dons carismáticos e os dons hierárquicos: Eclesiologia e Pastoral a serviço do Evangelho <i>Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira</i>	619
O sacerdócio de todas as pessoas crentes numa perspectiva decolonial <i>Celso Gabatz, Samir Saft, Joelson Erbert Martins e Oneide Bobsin</i>	651
ARTIGOS DIVERSOS	
Louvor ao Pai pelas bênçãos concedidas através de Cristo (Ef 1,3-14) <i>Aíla Luzia Pinheiro de Andrade e Ivoneide Viana de Queiroz</i>	669
Os irmãos Boanerges: a importância de Mc 3,17 para a compreensão da comunidade de Marcos <i>André Valva</i>	685

A Epístola [apócrifa] de Paulo aos Laodicenses: tradução e comentário à luz do texto bíblico <i>Nirio de Jesus Moraes</i>	711
A comunicação na Liturgia: desafios pastorais e eclesiais para comunicar o mistério <i>Helena Corazza</i>	737
O sentido moral do Mistério Pascal: nas eucologias do Missal Romano <i>Fabio de Souza Balbino e Wagner Augusto Moraes dos Santos</i>	757
Tematizando o eclesial e o ecumênico no roteiro da sinodalidade <i>Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Júlio Cezar Nascimento Moraes</i>	785
A oração diante do crucifixo de São Damião como símbolo do encontro com Deus <i>Kleber Moresco e Márcio José Tessaro</i>	809
Resenhas	829
Diretrizes.....	831



Em comunhão com a Igreja no Brasil, este número de Encontros Teológicos traz como conteúdo do Dossiê uma série de artigos que refletem o clima do 3º Ano Vocacional, com o tema “Vocação: Graça e Missão”, e o lema inspirado na passagem do encontro do Ressuscitado com os discípulos de Emaús: “Corações ardentes, pés a caminho” (Lc 24,32-33). Iniciado no dia 20 de novembro de 2022, se estenderá até o dia 26 de novembro de 2023, e é uma oportunidade para a Igreja se fortalecer em sua animação vocacional, reiterando e renovando seus meios de ação: oração, convite, acompanhamento, discernimento, formação, envio. Toda a Igreja, em todas as suas instâncias e frentes de ação pastoral, está empenhada em entender-se a si mesma como povo sacerdotal, comunidade ministerial, novo povo messiânico, sacramento da unidade do ser humano com Deus e os irmãos e irmãs, sinal e instrumento do Reino de Deus.

O Dossiê se inicia com o artigo VOCAÇÃO: GRAÇA E MISSÃO, de Dom Juarez Albino Destro, RCJ, recém-nomeado Bispo-Auxiliar de Porto Alegre, que, como assessor da Comissão Episcopal para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, acompanhou a redação do Texto-base e dos subsídios do 3º Ano Vocacional do Brasil. O autor apresenta o Texto-base, onde encontram-se os objetivos, as motivações e os conteúdos temáticos. Oferece, assim, um “aperitivo” aos que desejarem aprofundar o sentido da realização desse Ano Vocacional. Num segundo momento, visualiza o que poderia vir após o evento, a partir de dezembro de 2023.

O artigo seguinte, VOCAÇÃO: “ESTAR FORA DE SI!?” é de Dom Pedro Brito Guimarães, atualmente Arcebispo de Palmas, TO, que já atuou como presidente da Comissão Episcopal Pastoral para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada, de 2011-2015. Seu artigo faz uma reflexão teológico-bíblico-sapiencial sobre a expressão “estar fora de si”, usada pelos parentes para referir-se a Jesus (Mc 3,21), entendendo-a como eixo identificador da vocação cristã. Depois de analisar a vocação e a missão de Jesus como um estar continuamente fora de si, desvenda a categoria de beleza como realização plena do “estar fora de si”. Em seguida, reflete a vocação como graça de Deus, que exige um estar fora de si, para estar com Deus e com os irmãos e irmãs; adverte que, para estar fora de si, a vocação implica em saber dizer sim e não, conforme os desafios e exigências que apontam para a rejeição da autorreferen-



cialidade; indica a necessidade de dispor-se constantemente ao concerto das redes; sugere, por fim, que o amor vocacional, por não caber em si, está sempre fora de si, a serviço do próximo.

Em seguida temos a contribuição de Ildo Perondi e Patrícia Zaganin Camilo Rosa, intitulada: OS CHAMADOS DO MESTRE: DA BEIRA MAR À BEIRA DO ABISMO. O texto objetiva refletir sobre alguns chamados de discípulos e discípulas por Jesus nos Evangelhos Sinóticos, no ano em que a Igreja do Brasil celebra o seu terceiro Ano Vocacional. Diferente dos mestres da sua época, Jesus vai ao encontro dos seus discípulos e discípulas lá onde estes estão vivendo e trabalhando. A iniciativa é sempre de Jesus. Ele vai à beira-mar e, também, à beira dos abismos onde chama homens e mulheres para irem em seu seguimento. A origem de toda vocação continua sendo o encontro decisivo com Jesus Cristo e sua proposta. Os discípulos e discípulas que foram chamados não eram especialistas na Torá, porém responderam com prontidão e generosidade ao convite do Mestre. Esses modelos de chamados e, conseqüentemente, as respostas dadas a eles lançam luzes para os desafios das vocações de hoje.

Com o título PEDRO E PAULO: UM CHAMADO PARA DOIS MUNDOS, Gilvan Leite de Araujo descreve o universo missionário que envolve as figuras de Pedro e Paulo. Universo pluricultural que vivia sob o domínio imperial romano, onde surge um pequeno núcleo chamado de cristãos que anunciam um Messias Ressuscitado. Mensagem estranha, principalmente por ser proveniente de uma pequena e incômoda colônia romana chamada Judeia. O anúncio e o modo de vida adotado por este pequeno núcleo progressivamente gera atenção e propõe como modelo no meio pluricultural e politeísta do Império Romano. Considera, então, que deste pequeno núcleo proveniente da Palestina se destacam as figuras de Pedro e de Paulo. Distintos em todos os aspectos, eles são atraídos pelo Cristo e se tornam seus seguidores. O primeiro anunciando dentro da própria cultura, e o outro se abrindo para o universo pluricultural do Império. O texto evidencia algumas características das pessoas de Pedro e de Paulo, a vocação de cada um, e acena para algumas características do universo missionário da Palestina e das demais províncias do Império Romano. A proposta é extensa, motivo pelo qual se limitará apresentar apenas alguns elementos que permitam evidenciar a riqueza desses apóstolos e o universo no qual se dedicaram a evangelizar.



O próximo artigo é de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho, e tem como título: JESUS, O BOM PASTOR, AQUELE QUE DÁ A VIDA. Jo 10,1-18 E SUA BASE VETEROTESTAMENTÁRIA (Sl 23 E Ez 34). Os autores fazem uma análise da figura de Jesus, o “Bom Pastor”, em Jo 10,1-18, tendo presente sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34) e as sete autoafirmações de Cristo a partir da expressão “ἐγὼ εἶμι/ eu sou” com algum predicado, ao longo do quarto Evangelho: caminho, verdade e vida (Jo 14,6), luz do mundo (Jo 8,12), Bom Pastor (Jo 10,11.14), porta (Jo 10,7.9), videira (Jo 15,1.5), pão da vida (Jo 6,35.48.51), ressurreição e vida (Jo 11,25). Descrevem como a metáfora do “Bom Pastor” contribui para explicitar quem é Jesus e sua missão. Oferecem segmentação e tradução do texto de Jo 10,1-18, notas de crítica textual, análise da base do AT e das sete ocorrências da expressão “ἐγὼ εἶμι/ eu sou” com predicado. Enfim, comentam como Cristo foi assumido como “aquele que é”, em consonância com a tradição judaica, a partir de Ex 3,14.

Vem em seguida o artigo DO CHAMADO DOS PAIS AO CLAMOR DOS FILHOS: VOCAÇÃO E MISSÃO SEGUNDO A TORÁ, de Leonardo Agostini Fernandes. O artigo assume os livros de Gênesis e Josué como uma moldura para os livros de Êxodo a Deuteronômio, nos quais Moisés é o personagem humano central, protagonizando, por sua vocação e missão, a saída do Egito, a caminhada e o tempo da permanência no deserto. Se o livro de Gênesis, de Adão a José, lança as bases para o protagonismo de Moisés, o livro de Josué representa o testemunho da obediência da fé do seu sucessor, demonstrando a intenção do papel pedagógico da Torá. Nota-se nessa trajetória um percurso descritivo e reflexivo sobre a presença dos que atuaram na pré-história bíblica (Gn 1,1-11,32), dos patriarcas antepassados de Israel (Gn 12,1-50,26), de Moisés e Aarão (Ex 1,1-Dt 34,12), culminando na concretização da promessa da terra de Canaã pela vocação e missão de Josué (Nm 27,18-23; Dt 31,23; 34,9; Js 1,1-9). O artigo não pretende ser exaustivo, devido ao grande número de citações nas quais os fatos são narrados, envolvendo os personagens citados, mas procurou evidenciar o aspecto relacional entre a vocação dos pais e o clamor dos filhos. Do ponto de vista metodológico, a abordagem é feita a partir de recortes das narrativas contidas na Torá e no livro de Josué, considerando o protagonismo de certos personagens.

O artigo VOCAÇÃO NOS LIVROS PROFÉTICOS: EXPERIÊNCIA DE DEUS, CONVERSÃO E MISSÃO COMO CHAVES PARA



COMPREENSÃO DO PROFETA POR VOCAÇÃO, de Maria de Lourdes Corrêa Lima, considera que a instituição profética é conhecida em diversos povos do Antigo Oriente Próximo, mas que é somente em Israel que se pode perceber seu valor decisivo para a condução do povo em seu conjunto. Dentre as numerosas figuras proféticas presentes no universo do profetismo bíblico, algumas personagens se destacam por serem apresentadas como particularmente chamadas por Deus e a elas haver narrativas que detalham o chamamento recebido, que funda sua atuação como profeta e a legitima diante da comunidade. Em vista de apresentar em que consiste, na vida do profeta, tal vocação, o artigo detém-se na consideração de seus pressupostos (a experiência de Deus e a necessária transformação) e a outorga de uma missão, elemento intrínseco à vocação. Três personagens bíblicos (Isaias, Jeremias e Ezequiel) serão considerados na busca deste objetivo. A análise de seus relatos de vocação permitirá considerar as peculiaridades de cada um. De outra parte, sua consideração no contexto de cada um dos livros possibilita traçar os principais elementos que estruturam a vocação profética segundo os testemunhos bíblicos. Como complementação deste quadro, é tratado também o relato referente ao profeta Jonas, protagonista do livro que leva o seu nome, o qual, como figura de contraposição, trará dados de interesse para a caracterização do profeta por vocação.

Com o artigo PROJETO DE VIDA NA FORMAÇÃO À VIDA RELIGIOSA CONSAGRADA, Marcel Alcleante Alexandre de Sousa considera que um plano de vida ajuda a separar o joio do trigo, entender o que é importante e o que não é. Para conhecer e entender sua missão é necessário para o candidato à vida consagrada criar um projeto de vida. o projeto de vida na formação a vida religiosa consagrada é um processo metodológico que visa o autoconhecimento e o crescimento do formando. Aprender a cultivar essa prática é tornar a vida mais virtuosa a partir das inferências planejar, executar, interferir e avaliar. O artigo, tem como objetivo discutir o projeto de vida em um público bem específico, a saber, na vida religiosa consagrada. Dessa forma, ele se apresenta em duas partes, uma diz respeito as dimensões da pessoa humana e a outra a construção do projeto de vida. Ao falar em dimensões humanas pensa-se em sua integração. Não é possível afirmar apenas um ou outra, mas de forma linear valorizar a todas. Para a construção do projeto de vida, é bem fundante o texto Evangelização da juventude – Doc. 85 CNBB: Desafios e perspectivas pastorais. Conclui-se que o projeto de vida contribui para que o formador acompanhe a caminhada



dos formandos, e proporciona a efetivação de sonhos e aptidões dos candidatos, favorecendo à ordem, à congregação, à comunidade e à própria Igreja.

Sobre a vocação dos cristãos leigos e leigas, temos o questionador artigo intitulado: É PROTAGONISMO LAICAL FUNDAR AS SUAS PRÓPRIAS ASSOCIAÇÕES? UMA REFLEXÃO SOBRE VOCAÇÃO E AUTONOMIA DO LEIGO, de André Luiz Boccato de Almeida e Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque. Os autores iniciam problematizando a afirmação do Decreto Apostolicam actuositatem, número 19, §4, que enuncia o direito dos leigos de fundar, dar nome e governar suas próprias associações de apostolado. A questão aventada não é a redução dessa possibilidade, mas de reconhecer que tal abertura corrobora no detrimento da originalidade vocacional laical: sua peculiar característica secular e o trato com as realidades temporais. Apontam, então, para outros dois documentos conciliares, as constituições Lumen Gentium e Gaudium et Spes, instruções que intuem o sujeito eclesial leigo responsável pelo testemunho em meio a “profanidade” do tempo. Entendem que faz-se oportuno assinalar que o fenômeno recente de leigos fundadores de associações, sendo estas formadas predominantemente pelo laicato, sinaliza a formação de sujeitos religiosos mais inclinados à reescrita da vida consagrada com tom carismático, midiático e ultraconservador. Considera-se que o fiel leigo precisa atingir postos de governo e liderança no contexto eclesial. No entanto, diante do cenário crescente das novas associações de fiéis e de suas particulares características, estas acabam não auxiliando para a renovação da instituição ao fortalecer a narrativa extremamente dogmática, moralista, proselitista e autoritária. Com isso, distanciam a comunidade, membros e consciências da sociedade, dos dilemas humanos e da interpretação dos sinais dos tempos. Os autores analisam essa delicada realidade a partir de três momentos. No primeiro, apresentam as proposições acerca do leigo nos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965); num segundo, refletem a abundância de novas comunidades e características gerais que as tornam avessas ao espírito conciliar; no terceiro, identificam as causas e os efeitos da ausência de vocações laicais autênticas e verdadeiramente pautadas na proposta evangélica da libertação integral.

O artigo AS NOVAS COMUNIDADES E A RELAÇÃO ENTRE OS DONS CARISMÁTICOS E OS DONS HIERÁRQUICOS: ECLESIOLOGIA E PASTORAL A SERVIÇO DO EVANGELHO, de Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, que também trata



das novas comunidades, num viés diferente. Sua reflexão sobre as Novas Comunidades é proposta a partir de duplo referencial: por um lado, as características da cultura urbana e o desafio que esta constitui para a renovação eclesial; por outro, a teologia dos carismas e a relação exigida entre os dons carismáticos e os dons hierárquicos. A modo de estado da questão, a reflexão teológica e as orientações magisteriais são revisadas em vista de respostas concretas aos desafios pastorais. Dessa revisão emerge o reconhecimento da eclesialidade e da relevância das Novas Comunidades para a missão da Igreja. O percurso reflexivo e analítico leva à conclusão de que o Concílio Vaticano II é o referencial teológico fundamental para a compreensão da eclesialidade das Novas Comunidades; que as Novas Comunidades podem e devem ser compreendidas no rico e diversificado movimento de recepção conciliar, especialmente de sua teologia dos carismas e do reconhecimento da pluralidade de sujeitos eclesiais na comunhão e a serviço da evangelização; e que são fundamentais a abertura e o diálogo entre os diversos agentes da evangelização em vista de uma presença significativa e servidora da Igreja em contexto urbano.

Com o artigo O SACERDÓCIO DE TODAS AS PESSOAS CRENTES NUMA PERSPECTIVA DECOLONIAL, os autores, Celso Gabatz, Samir Saft, Joelson Erbert Martins e Oneide Bobsin, refletem sobre o tema do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes numa perspectiva decolonial. Dada a premissa, o artigo propõe conceituar os dois temas e interligá-los, problematizando desafios à teologia hodierna. Faz-se um apanhado em perspectiva histórica e também sociológica para, por extensão, ilustrar uma abordagem teológica ao destacar o pensamento do reformador alemão Martinho Lutero sobre a doutrina do sacerdócio geral. Diferentes contribuições autorais são elencadas a partir de artigos relacionados ao tema. Destacam-se, de forma prioritária, autores como Walter Mignolo, Alister Mcgrath, Stefano Raschiatti, Carlos Cunha e David Bosch. A teologia, como ciência humana, é desafiada pelo pensamento decolonial e, nesse sentido, o presente artigo propõe um caminho de contribuição reflexiva à comunidade acadêmica e eclesial ao abordar o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes no horizonte da decolonialidade e seus desdobramentos no contexto atual.

A seção Artigos Diversos começa com o artigo intitulado: LOUVOR AO PAI PELAS BENÇÃOS CONCEDIDAS ATRAVÉS DE CRISTO (Ef 1,3-14), de Aíla Luzia Pinheiro de Andrade e Ivoneide Viana de Queiroz. As autoras consideram que o hino de Ef 1,3-14 tem seu conteúdo



retomado no restante da Carta aos Efésios. Isso exige uma leitura mais atenta do seu texto, à qual este artigo procurou desenvolver através da análise de suas características teológicas, considerando-as em três momentos: seus aspectos literários, o conteúdo do louvor dirigido ao Pai, e se contém uma cristologia. O objetivo do artigo é analisar a teologia desse hino introdutório à Carta aos Efésios, a partir de seus principais elementos literários, como termos e conceitos que se tornam mais bem compreendidos na língua grega na qual foi escrito. A metodologia utilizada foi a análise sincrônica, com o uso de uma edição crítica do Novo Testamento no idioma original, na forma como o texto de Ef 1,3-14 foi canonizado e chegou aos dias atuais. Os resultados alcançados mostram que o hino não pode ser definido como cristológico em sentido estrito, mas que se trata de uma berakah dirigida a Deus Pai por ter realizado seu plano salvífico, pré-existente à criação, através de Cristo, no qual a humanidade pode ter acesso a todo tipo de bênçãos espirituais.

Segue-se, também no campo bíblico, o artigo OS IRMÃOS BOANERGES: A IMPORTÂNCIA DE Mc 3,17 PARA A COMPREENSÃO DA COMUNIDADE DE MARCOS, de André Valva. O autor entende que a perícopos Mc 3,13-19 é significativa para a compreensão da comunidade marcana, pois nela encontra-se um qualificativo que não está nos demais Evangelhos, e na qual o autor do texto canônico afirma que Jesus chamou Tiago e João de filhos do trovão, uma tradução do aramaico Boanerges (Mc 3,17). Assim, surge a pergunta: Por quê? Buscando esclarecer a razão dessa expressão de Jesus, as informações encontradas na literatura para explicar o uso das expressões filhos do trovão e boanerges não parecem convincentes. Os comentadores dão informações limitadas sobre o tema. Será que Mc 3,17 pode contribuir para compreender a cultura da comunidade marcana? Qual a intenção do autor do texto canônico em destacar esta passagem? Para encontrar respostas a esses questionamentos, o artigo inicia investigando as informações dadas por Eusébio de Cesareia sobre Pedro, Marcos, Tiago e João, em História Eclesiástica. O texto utilizado no estudo é o da Bíblia de Jerusalém e o Novum Testamentum Graece, de Nestle-Aland, além de bibliografia aditiva. O objetivo da investigação é compreender a intenção do autor do Evangelho, ao destacar o apelido de Tiago e João e a importância dele para os leitores. Simultaneamente, pretende-se conhecer e entender os elementos e símbolos culturais utilizados pela comunidade marcana. A hipótese que norteia a investigação sobre Mc 3,17 é justamente a de que o apelido Boanerges deve estar referido a símbolos culturais relevantes



no contexto histórico-antropológico e social da comunidade supracitada. O artigo pode contribuir para propor um cenário mais realístico sobre o Evangelho de Marcos e seu contexto histórico, antropológico e social.

Ainda no campo bíblico, vem em seguida o artigo de Nirio de Jesus Moraes, com o título: A EPÍSTOLA [APÓCRIFA] DE PAULO AOS LAODICENSES: TRADUÇÃO E COMENTÁRIO À LUZ DO TEXTO BÍBLICO. O autor inicia lembrando que Epístola aos Laodicenses já foi referida como a décima quinta carta do Apóstolo Paulo. Trata-se de um breve texto apócrifo que se faz presente em alguns manuscritos da Vulgata Latina de S. Jerônimo. O artigo tem como propósito oferecer aos leitores uma tradução – do latim para o português – desta carta apócrifa, além de lhes propor um estudo histórico-teológico do pequeno texto em questão. Para que este objetivo seja alcançado, se faz necessário, antes, coletar algumas referências sobre a literatura apócrifa; em seguida, os principais dados biográficos do apóstolo, a quem se atribui a missiva apócrifa supracitada, e um breve comentário de suas cartas canônicas, isto é, aquelas que foram acolhidas no cânon bíblico; e, por fim, uma transcrição da Epístola aos Laodicenses, em latim, e sua consequente tradução, que está acompanhada de notas e comentários.

Entrando no campo da liturgia, temos A COMUNICAÇÃO NA LITURGIA: DESAFIOS PASTORAIS E ECLESIAIS PARA COMUNICAR O MISTÉRIO, de Helena Corazza. O artigo aborda a comunicação aplicada à Liturgia, procurando conceituar o sentido amplo da comunicação, transmissões pela mídia, midiatização e a crescente capilarização da presença da Igreja nas mídias sociais digitais, sobretudo com transmissões de missas. Trabalha a dimensão antropológica, apontando aspectos como a pessoa que comunica, o espaço litúrgico, a proclamação da Palavra. Acentua a necessidade da formação continuada para a comunicação a todas as lideranças, de quem preside às equipes de celebração, de transmissão e ministérios. Resgata estudos e encontros realizados por parte da CNBB sobre missas de rádio e televisão com orientações de recentes documentos sobre o tema, bem como desafios e pontos a serem aprofundados no contexto atual.

No campo da liturgia temos ainda O SENTIDO MORAL DO MISTÉRIO PASCAL: NAS EUCOLOGIAS DO MISSAL ROMANO, de Fabio de Souza Balbino e Wagner Augusto Moraes dos Santos. Os autores começam com a pergunta: Por que precisamos fazer penitência por quarenta dias antes de celebrar a Páscoa? A resposta pode se dar de



maneira histórica ou a partir de um entendimento mais profundo sobre a relação entre teologia litúrgica e moralidade. O artigo pretende apresentar o significado moral do termo mistério pascal e depois verificar a relação entre a abordagem litúrgica e a abordagem moral da questão. Assim, o artigo se divide em duas partes: a primeira descreve a teologia do mistério e a teologia da celebração para conseguir extrair qual seja o significado da expressão; em seguida, analisa o significado do sintagma 'mistério pascal' nos seus diversos usos no Missal de 1970.

Sobre o recorrente e atual tema da sinodalidade, temos: TEMATIZANDO O ECLESIAL E O ECUMÊNICO NO ROTEIRO DA SINODALIDADE, de Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Júlio Cezar Nascimento Morais. O artigo contribui para a compreensão e o aprofundamento do tema da sinodalidade, dentro do contexto resgatado e provocado por Francisco, com o convite urgente a uma conversão das estruturas eclesiais ao constitutivo eclesial da sinodalidade que viabilize e facilite a experiência da salvação, ao invés de serem entraves. Nesse sentido, o artigo procura explicitar a relação entre salvação e sinodalidade, e como esta decorre daquela como uma sua exigência, incluída a necessária promoção do ecumenismo como elemento de factibilidade da proposta ao mundo. Assim, caminhar juntos, sentido básico da palavra sínodo, aparece como decorrência de uma unidade que é buscada e que é percebida como excelente meio viável para a realização humana, que é entendida aqui como o próprio significado da salvação. Além disso, nessa unidade, vai se percebendo que ela só se dá em meio a uma pluralidade. A comunidade é irreversível e a pluralidade que daí emerge se mostra irresistível.

Com um tema de espiritualidade, vem em seguida o artigo A ORAÇÃO DIANTE DO CRUCIFIXO DE SÃO DAMIÃO COMO SÍMBOLO DO ENCONTRO COM DEUS, de Kleber Moresco e Márcio José Tessaro. Os autores começam recordando que, no decurso da história, a teologia foi desenvolvida tanto por pesquisadores, quanto por místicos, e que, todavia, ainda existe um preconceito de que a teologia é algo erudito, abstrato e, por consequência, distante da vida de pessoas comuns. Os autores pretendem, então, mostrar que a teologia e a espiritualidade caracterizam a identidade religiosa, que é o sujeito ativo, que toma a iniciativa do encontro, e que todos os esforços humanos para relacionar-se com Deus são processos teológicos que impactam necessariamente na vida pessoal e comunitária; nesse sentido, os santos são os maiores teólogos da Igreja. Entendem que especialmente nas orações, escritas



pelos santos, há uma grande densidade teológica, pois, diante de um determinado momento ou acontecimento, materializam uma visão teológica e antropológica em palavras. Daí que, para acessar a experiência contida em uma oração, é necessário entendê-la como um símbolo, que estabelece paralelos com experiências vividas ou elementos que serão posteriormente desenvolvidos. A metodologia simbólica permite relacionar elementos com acontecimentos em diferentes períodos históricos, visto que o elemento principal é a abertura do sujeito à graça divina. No caso de Francisco de Assis, a Oração Diante do Crucifixo de São Damião é um dos momentos importantes da sua conversão e diversos elementos inscritos na oração são desenvolvidos até o final da sua vida. O evento que Francisco teve, na igreja em ruínas de São Damião, torna o crucifixo especial, leva-o a reconstruir a Igreja, escolher aquele local como morada para Santa Clara e suas irmãs e é inscrito em forma de oração. A Oração Diante do Crucifixo de São Damião carrega em si a experiência e a lembrança do início do processo de conversão e, muito provavelmente, nunca deixou de ser especial, pois diversos elementos dessa oração são retomados posteriormente em forma de ensinamentos, escritos ou atitudes.

Segue, por último, uma resenha de autoria de nosso colaborador Eliseu Wisniewski.

Desejamos a nossos leitores e leitoras uma proveitosa e preciosa abordagem dos artigos aqui apresentados. E que, cada um em sua vocação, sintamos arder o coração no encontro cotidiano com o Cristo Ressuscitado no nosso caminho de Emaús, e, a partir desse ardor, saiamos mundo afora, como Igreja em saída, com os pés fincados na missão.

Vitor Galdino Feller – Editor-Diretor



Vocação: Graça e Missão

Vocation: Grace and Mission

*Dom Juarez Albino Destro, RCJ**

Recebido em: 15/05/2023. Aceito em: 31/05/2023.

Resumo: Com o tema “Vocação: Graça e Missão”, e o lema poético que recorda os discípulos de Emaús – “Corações ardentes, pés a caminho” (Lc 24,32-33) – o 3º Ano Vocacional do Brasil começou no dia 20 de novembro de 2022 e se estenderá até o dia 26 de novembro de 2023. Descrevê-lo é, de modo geral, apresentar o Texto-base do evento, pois ali encontramos os objetivos, as motivações e os conteúdos temáticos. Poderíamos reescrevê-lo ou sintetizá-lo ou destacar as principais ideias ou os melhores temas, mas, de qualquer forma, sempre haverá o risco de deixar algo para trás. A proposta deste artigo é oferecer um “aperitivo” aos que desejarem aprofundar o sentido da realização desse Ano Vocacional. Ao mesmo tempo, numa segunda etapa, visualizar o que poderia vir após o evento, a partir de dezembro de 2023.

Palavras-chave: Vocação; animação; missão.

Abstract: With the theme “Vocation: Grace and Mission”, and the poetic motto that recalls the disciples of Emmaus – “Hearts on fire, feet on the move” (Lc 24,32-33) – the 3rd Vocational Year in Brazil began on the 20th November 2022 and will last until November 26, 2023. To describe it in general terms, the text come with objectives, motivations and thematic contents. We could rewrite it or synthesize it by highlighten the main ideas or the best themes, and, in whatever form, there is always a risk of leaving something behind. The suggestion of this article is to give an “appetite” to those who wishes to deepens the meaning of the Year of Vocation. At the same time, the second stage, visualize what could come after the event of the Year of Vocation, from December 2023.

Keywords: Vocation; animation; mission.

* Bispo-auxiliar de Porto Alegre, RS. Nos últimos quatro anos foi assessor da Comissão Episcopal para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CMOVC-CNBB), coordenador do Departamento de Pesquisa do Instituto de Pastoral Vocacional (IPV) e formador da etapa do Noviciado, em Brasília (DF). Acompanhou as várias etapas de elaboração e produção do Texto-base e dos subsídios do 3º Ano Vocacional do Brasil.

E-mail: jdestro@rcj.org.





Introdução

A terceira edição de um Ano Vocacional em nosso país é “anseio de animadores vocacionais e de organismos de toda a Igreja”, afirmou Dom João Francisco Salm, bispo de Novo Hamburgo (RS) e presidente da Comissão Episcopal para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da CNBB, de abril de 2019 a abril de 2023.¹ Em 1983, a Igreja do Brasil realizava o seu 1º Ano Vocacional em âmbito nacional. Também, na época, o evento mobilizou todo o povo de Deus na reflexão vocacional, com o tema: “Vem e segue-me”. Em 2003, no 2º Ano Vocacional, o tema – “Batismo, fonte de todas as vocações” – representou um avanço na reflexão vocacional na Igreja, resgatando a ideia de Igreja como assembleia de vocacionados e vocacionadas. “O sonho, na época, era ajudar a Igreja a ter uma *fisionomia vocacional*, em que todos – convocados pela Trindade para o serviço em favor da vida e da humanidade, conscientes do chamado à missão – pudessem agir com ânimo e coragem em sua ação evangelizadora”.²

Quarenta anos se passaram! E poderíamos nos perguntar: faz-se necessário mais um ano vocacional no Brasil? Justifica-se o anseio de animadores vocacionais e de organismos? “A proposta foi aprovada por unanimidade pelos bispos na Assembleia de 2021, atendendo indicação do 4º Congresso Vocacional do Brasil, de 2019. Muitos salientaram a grande necessidade de o tema voltar a ser tratado nas comunidades eclesiais, paróquias, dioceses e regiões, mesmo porque *o número de operários e operárias na messe continua sendo menor do que deveria*, conforme constatou Jesus na sua época (Mt 9,35-38; Lc 10,2)”, afirmou Dom Salm no Texto-base.

Coube à Comissão Episcopal para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da CNBB preparar o Ano Vocacional. “E se desejou fazer de forma participativa, assemblear, sinodal. Uma construção envolvendo as várias vocações, comissões, organizações”, explicou o presidente da Comissão. Duas frases do Papa Francisco foram lembradas e serviram de inspiração à metodologia de trabalho: “Se queres andar

¹ Apresentação do Texto-base do 3º Ano Vocacional do Brasil. COMISSÃO EPISCOPAL PARA OS MINISTÉRIOS ORDENADOS E A VIDA CONSAGRADA. *Vocação: Graça e Missão*; 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base. Brasília: Edições CNBB, 2022.

² CNBB. *Texto-base do 2º Ano Vocacional do Brasil*. Curitiba: Regional Sul II, 2002. p. 6-7.



rápido, caminha sozinho. Se queres ir longe, caminha com os outros”;³ “O amor autêntico, que ajuda a crescer, e as formas mais nobres de amizade habitam em corações que se deixam completar”.⁴ Caminhar juntos para ir longe e manter os corações abertos e capazes de sentir a presença e a importância do outro, até arder, eis a estratégia traçada...

A definição de tema e lema foi a primeira missão da Comissão Central do Ano Vocacional. Uma equipe composta por mais de 20 pessoas, representando – em síntese – as várias vocações na Igreja (cristãos leigos e leigas, vida consagrada e ministério ordenado). As várias sugestões encaminhadas à Comissão pelo Povo de Deus resultaram na escolha de um tema simples, mas significativo, fácil de memorizar e, ao mesmo tempo, profundo: “Vocação: Graça e Missão”. O lema, por sua vez, deveria ser poético, simbólico, mas que recordasse a Palavra de Deus e, claro, em sintonia com o tema. Chegou-se ao “Corações ardentes, pés a caminho” (Lc 24,32-33).

Quatro Comissões de Trabalho foram criadas, sempre com representações de organismos afins e das várias vocações na Igreja. A *Comissão Teológica*, responsável pela elaboração do Texto-base, não tinha muito tempo e logo começou a se articular. A *Comissão de Subsídios* se organizou para a elaboração de roteiros e celebrações para diferentes públicos: catequese, juventude e famílias. E está trabalhando, juntamente com a Coordenação Nacional do Serviço de Animação Vocacional, num texto em vista das futuras Diretrizes para o Serviço de Animação Vocacional da Igreja no Brasil.⁵ A *Comissão Litúrgica* ficou responsável pela criação da Oração e do Hino do Ano Vocacional, além de celebrações mensais, incluindo a de abertura e a conclusiva. E a *Comissão de Comunicação* criou a identidade visual e, agora, administra o hotsite do Ano Vocacional, além da divulgação de eventos e notícias relacionadas ao ano.⁶

³ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Christus Vivit* (Documentos Pontifícios, 37). Brasília: Edições CNBB, 2019. n. 167.

⁴ FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti* (Documentos Pontifícios, 44). Brasília: Edições CNBB, 2020. n. 89.

⁵ A previsão é lançar o texto de estudo ao final do Ano Vocacional, como fruto desse evento. Após um período de aprofundamento, enquanto as bases utilizam o material, o texto, melhorado, se transformará em Diretrizes. A elaboração das Diretrizes para o Serviço de Animação Vocacional também foi uma das indicações do 4º Congresso Vocacional do Brasil (set/2019), a exemplo da própria realização do 3º Ano Vocacional.

⁶ Toda a produção relacionada ao 3º Ano Vocacional do Brasil está reunida num Manual. COMISSÃO EPISCOPAL PARA OS MINISTÉRIOS ORDENADOS E A VIDA



1 Texto-base

A proposta não foi criar um tratado teológico vocacional ou algo equivalente. A Comissão desejou construir um conteúdo com “dinâmica mistagógica, na qual, a cada capítulo, na leitura e no estudo, seja pessoal seja comunitário, vamos sentindo o chamado de Deus como Graça que nos impulsiona à Missão, uma presença divina ao nosso lado que faz o coração arder e os nossos pés se colocarem a caminho, juntos, para ir longe”, salientou Dom Francisco Salm na apresentação do Texto-base.

A Introdução apresenta o objetivo geral do Ano Vocacional e seus objetivos específicos. A primeira parte, com o título “Vocação”, resgata o chamado a ser Povo de Deus, discípulos missionários, numa revisitação ao Concílio Vaticano II e ao Documento de Aparecida, para servirmos com alegria, como nos pede o Papa Francisco. A segunda parte, “Vocação é Graça”, aprofunda o ícone de Marcos 3,13-19, especialmente os aspectos do chamado, do estar com Jesus e da missão recebida dele. A terceira e última parte, “Vocação é Missão”, retoma o objetivo geral do Ano Vocacional, em vista do despertar das vocações, e são oferecidas indicações práticas ao Serviço de Animação Vocacional.

*Enquanto a Graça faz o coração arder, a Missão faz os pés estarem no caminho, em movimento. Entre o **coração** que arde ao escutar a Palavra do Ressuscitado e os **pés** que se colocam a caminho para anunciar o encontro com o Cristo, temos a parada, o sentar-se à mesa, o pão repartido, a partilha, a comunhão, um gesto fundamental que faz os **olhos** se abrirem. Se “Emaús” nos ajuda a compreender nossa vocação e missão, o texto bíblico iluminador deste Ano Vocacional – Jesus chamou e enviou os que ele mesmo quis (cf. Mc 3,13-19) – vem recordar que a origem, o centro e a meta de toda a vocação e missão é a pessoa de Jesus Cristo. Aquele que chama, também envia. Iniciativa do próprio Deus, mistério, graça, experiência de encontro, fascínio, alegria, assombro, sensibilidade, inconformidade, resposta pessoal, envolvimento comunitário, missão, serviço, entrega de vida, coragem e determinação, esperança e firme convicção, testemunho de fé. À luz do mistério de Cristo, cada pessoa compreende a sua identidade e missão. É também à luz de Cristo que a Igreja encontra a sua vocação e missão.⁷*

CONSAGRADA. *Vocação: Graça e Missão*; 3º Ano Vocacional do Brasil – Manual. Brasília: Edições CNBB, 2023.

⁷ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 1-2.



1.1 Objetivos geral e específicos

“Promover a cultura vocacional nas comunidades eclesiais, nas famílias e na sociedade, para que sejam ambientes favoráveis ao despertar de todas as vocações, como graça e missão, a serviço do Reino de Deus” é o objetivo geral do 3º Ano Vocacional do Brasil. Em poucas palavras, para efeitos de análise e aprofundamento, poderíamos dizer que o objetivo geral do ano vocacional é promover a **cultura vocacional** em todos os ambientes para favorecer o **despertar vocacional**. Eis a sintonia entre vocação “no seu sentido mais profundo e mais amplo, no âmbito pessoal e comunitário”. É o cuidado para “superar a *visão reducionista de vocação* – excludente, de privilégio e clericalista –, quanto uma *generalização* que não impacta a pessoa a quem, na verdade, Deus chama pelo nome”.⁸

O verbo “promover”, do latim *promovere*, significa dar impulso a, fomentar, fazer avançar, ser a causa de, gerar, provocar, originar, propor... É exatamente isso que o Ano Vocacional deseja fomentar. Onde já existe Cultura Vocacional, que avance; onde não existe, que se origine. As comunidades que já possuem um Serviço de Animação Vocacional ou uma Pastoral Vocacional estruturada, que se fortaleça; aquelas onde necessita de vigor ou ser criada, que se aproveite da ocasião. Neste sentido, orienta-nos o Papa Francisco:

*Onde há vida, fervor, paixão de levar Cristo aos outros, surgem vocações genuínas. Mesmo em paróquias onde os sacerdotes não são muito disponíveis, nem alegres, é a vida fraterna e fervorosa da comunidade que desperta o desejo de se consagrar inteiramente a Deus e à evangelização, especialmente se essa comunidade vivente reza insistentemente pelas vocações e tem a coragem de propor a seus jovens um caminho de especial consagração.*⁹

Foram elencados sete objetivos específicos do 3º Ano Vocacional do Brasil, um número simbólico e indicador de que muito se deve fazer e se pode fazer, dependendo dos vários contextos e da criatividade local. Ei-los:¹⁰

- a) Cultivar uma sensibilidade vocacional que favoreça a compreensão de “que toda a pastoral é vocacional, toda a formação

⁸ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 6.

⁹ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 226.

¹⁰ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 9-17.



é vocacional e toda a espiritualidade é vocacional”.¹¹ Para se chegar à sensibilidade vocacional faz-se necessário despertar outras sensibilidades, conforme indicou o 4º Congresso Vocacional do Brasil.¹² Em outras palavras, aprender a “ser para os outros”.¹³

- b) Aprofundar a Teologia da Graça e da Missão dentro da pedagogia vocacional, de maneira que esta gere discernimento e respostas concretas ao chamado divino, com liberdade e responsabilidade. No ritmo cotidiano, no apostolado e na vida, não podemos perder de vista a Graça e a Missão. “A vida é missão, eu sou missão...”, cantamos em nossas celebrações durante o Mês Missionário. É isso mesmo!
- c) Fortalecer a consciência do discipulado missionário de todos os batizados e batizadas, levando-os a reconhecer e assumir a identidade vocacional da vida laical como uma forma própria e específica de “viver a santidade batismal a serviço do Reino de Deus”.¹⁴ Este terceiro objetivo específico vem recordar algo que muitas vezes fica esquecido nos planos acadêmicos da catequese ou da formação permanente ordinária.
- d) Acompanhar cada jovem, de modo personalizado, em uma maior proximidade e compreensão, favorecendo seu protagonismo e impulsionando-o ao serviço generoso e à missão.¹⁵ Este objetivo não pode faltar nos planejamentos estratégicos paroquiais ou das organizações religiosas: vale recordar que a *Christus Vivit* apresenta muitas indicações para a realização deste objetivo específico, sendo um valioso e necessário subsídio vocacional.
- e) Despertar vocações à Vida Consagrada e ao Ministério Ordenado, acompanhando-as num processo de formação integral, para que sejam sempre fieis ao seguimento de Jesus e à missão

¹¹ *Christus Vivit*, n. 254.

¹² COMISSÃO EPISCOPAL PARA OS MINISTÉRIOS ORDENADOS E A VIDA CONSAGRADA. *Vocação e discernimento*; Documento final do 4º Congresso Vocacional do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2020. n. 52-63.

¹³ *Christus Vivit*, n. 258.

¹⁴ CELAM. *Documento de Aparecida*: Documento Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007. n. 184.

¹⁵ Cf. *Christus Vivit*, n. 30.



de servir com alegria, em comunhão, tornando visível o Reino de Deus, de vida plena para todos. Não basta despertar vocações, mas prever o devido acompanhamento e cultivo, pois o chamado é permanente, assim como a formação e a missão.

- f) Intensificar a prática da oração pelas vocações em todos os âmbitos: pessoal, familiar e comunitário. O mandamento de Jesus, expresso em Mateus (9,38) e Lucas (10,2), de rezar pelas vocações, não poderia faltar entre os objetivos específicos do 3º Ano Vocacional. A oração nos aproxima de Deus e desperta – em nós – o sentido de corresponsabilidade.
- g) Fomentar, nos âmbitos regional, diocesano e paroquial, um serviço de animação vocacional articulado, com a criação e consolidação de Equipes Vocacionais Paroquiais e Diocesanas, dentro de uma pastoral orgânica, sinodal, envolvendo todas as vocações. Neste sétimo objetivo está a postura do trabalho em comunhão.

Sem perder de vista o atual contexto sociopolítico e econômico da humanidade – bem retratado na Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, sobre a Fraternidade e a Amizade Social –, os objetivos do Ano Vocacional visam, em síntese, transformar “as sombras de um mundo fechado” em “um mundo aberto”, onde a solidariedade, o diálogo e o amor sejam uma constante. Para combater a mentalidade de que o outro é um objeto, ou para evitar uma 3ª Guerra Mundial “em pedaços”, ou para aplicar uma “vacina” contra o vírus do individualismo, faz-se necessário responder ao chamado ou ao compromisso de “viver e ensinar o valor do respeito, o amor capaz de aceitar as várias diferenças, a prioridade da dignidade de todo ser humano sobre quaisquer ideias, sentimentos, atividades e até pecados que possa ter”, ou “amar o mais insignificante dos seres humanos como a um irmão, como se apenas ele existisse no mundo”. Devemos gerar processos de encontro, processos de paz.¹⁶ Isso é vocação!

1.2 Revisitar o Vaticano II e Aparecida

O Concílio Vaticano II convida cristãos leigos e leigas, ministros ordenados, consagrados e consagradas a assumirem sua vocação de Povo de Deus. “A vocação, no Concílio, é entendida como um chamado a to-

¹⁶ *Fratelli Tutti*, n. 24, 25, 105, 191, 193, 217, 226.



dos e está diretamente ligada à consciência missionária, sendo ela uma resposta que conduz à santidade. A Igreja, nesse sentido, é continuadora da missão de Cristo e chamada à saída de si para o serviço do Reino”.¹⁷

O documento conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe – Documento de Aparecida – possibilita-nos “um olhar profundo sobre a realidade vocacional de toda a Igreja. Deus, em sua infinita misericórdia, ama e chama a cada um de seus filhos e filhas a se tornarem membros do Corpo Místico de Jesus Cristo, pela salvação da humanidade [...]. Por sermos amados, podemos prosseguir amando, em um canto de alegria que, já nesta peregrinação, ecoa rumo à eternidade”.¹⁸

*Perpassando o Documento de Aparecida, compreendemos que este chamado, fruto de um amor que sempre se antecipa em vir ao encontro da criatura amada, lança-nos ao amor-serviço, à entrega na doação de si mesmo, a ponto de fazer do homem e da mulher, pessoas eucarísticas, chamadas com Cristo a ser alimento para a vida de cada semelhante. Nessa dinâmica, ressaltamos o cuidado e o zelo que o Documento apresenta para com aqueles e aquelas que, na messe do Senhor, são chamados a pastorear o rebanho que lhes é confiado, nas diversas vocações e ministérios assumidos. Como discípulos em formação no seguimento do Senhor, estes homens e mulheres também precisam de um contínuo acompanhamento que lhes ajude a crescer em intimidade com Jesus Cristo, até que o seu viver seja uma singular expressão no mundo do Senhor Jesus Crucificado-Ressuscitado.*¹⁹

1.3 O testemunho de Francisco

O Papa Francisco, ao colocar em relevo temas como a conversão pastoral, Igreja em Saída, fraternidade universal e o cuidado com a Casa Comum, mostra-nos que uma comunidade vocacionada é uma casa de portas abertas, que acolhe a todos com o bálsamo da misericórdia do Pai e que vai ao encontro dos mais necessitados. Francisco tem realizado gestos concretos e proféticos, como a convocação do Sínodo dos Bispos

¹⁷ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 24. Ver: CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium, sobre a Igreja*, n. 41 e 51; *Constituição Pastoral Gaudium et Spes, sobre a Igreja no mundo atual*, n. 3, 10, 11, 13, 24 e 25; *Decreto Optatum Totius, sobre a Formação Sacerdotal*, n. 2.

¹⁸ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 34.

¹⁹ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 35.



sobre a sinodalidade, em um processo participativo e de escuta a todos os membros da Igreja.²⁰ Dentre tantos aspectos vocacionais existentes na teologia e na vida do Papa Francisco, destaca-se a alegria.

Não estou falando da alegria consumista e individualista muito presente em algumas experiências culturais de hoje. [...] Refiro-me, antes, àquela alegria que se vive em comunhão, que se partilha e comunica, porque “há mais felicidade em dar do que em receber” (At 20,35) e “Deus ama quem dá com alegria” (2Cor 9,7). O amor fraterno multiplica a nossa capacidade de alegria, porque nos torna capazes de rejubilar com o bem dos outros: “Alegrai-vos com os que se alegram” (Rm 12,15).²¹

Trata-se de uma alegria que está intimamente conectada ao serviço, “brota da relação de amor fraterno, da comunhão, do pão partilhado. É um serviço que gera uma proximidade fiel a Deus e ao próximo, e esse testemunho de fidelidade é o segredo da alegria”.²² A alegria é fundamental no processo vocacional e na missão de evangelização como um todo.

1.4 Cultura vocacional

São João Paulo II, há 30 anos, deu algumas pistas de como promover *atitudes vocacionais básicas* que dão vida a uma autêntica cultura vocacional:

- a) formação das consciências;
- b) sensibilidade aos valores espirituais e morais;
- c) promoção e defesa dos ideais da fraternidade humana, do caráter sagrado da vida, da solidariedade social e da ordem civil.

Trata-se de uma cultura que permita ao ser humano reencontrar-se a si mesmo, reapropriando-se dos valores do amor, da amizade, da oração e da contemplação. A cultura vocacional é o fundamento da cultura da vida nova, que é vida de gratidão e gratuidade, de confiança e responsabilidade. Cada cristão poderá colaborar, de fato, na promoção de uma cultura das vocações se souber empenhar sua mente e seu coração no discernimento do que é bom para o ser humano, isto é, se souber discernir com espírito crítico as ambiguidades do progresso, os pseudo-valores, as ciladas das

²⁰ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 65.

²¹ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate, sobre o chamado à santidade no mundo atual*. Brasília: Edições CNBB, 2018. n. 128.

²² 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 68.



coisas artificiosas. O Papa convida os teólogos para ajudar a definir e aprofundar a cultura vocacional, com sólido fundamento teológico.²³

Em 2011, no 2º Congresso Vocacional da América Latina e do Caribe, a cultura vocacional foi tema de aprofundamento, tendo sido definida como eixo fundamental do serviço de animação vocacional, com seus três aspectos: Teologia Vocacional, Espiritualidade Vocacional, Pedagogia Vocacional. Enquanto Teologia Vocacional é o “conjunto de princípios que dão sentido à realização da pessoa humana na relação com Deus”.²⁴ Chamado e resposta, diálogo entre divino e humano, e vice-versa. Um chamado constante, permanente! A Espiritualidade Vocacional é a responsável pela resposta sensível ao chamado. Uma pessoa com sensibilidade é capaz de perceber as necessidades do outro, encher-se de compaixão, como Jesus ao ver as multidões cansadas e abatidas como ovelhas sem pastor (Mt 9,35). E a Pedagogia Vocacional é a práxis ou o próprio serviço de animação vocacional. É, sobretudo, na ação cotidiana que se testemunha o projeto de Deus, numa abertura constante ao novo e ao aprendizado, com sentimentos de alegria no servir.²⁵

1.5 Despertar vocações

A animação vocacional consiste em despertar, discernir, acompanhar e cultivar vocações de toda a comunidade, o que, na prática, torna-nos todos animadores de vocações. Despertar é o primeiro passo no processo vocacional. E nem sempre é fácil. Amedeo Cencini vem trabalhando sobre este tema nos últimos anos. Ele afirma que é necessário despertar sensibilidades propedêuticas nos jovens antes de se chegar à

²³ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 151. Ver também: IPV. *Pedi ao dono da messe que mande operários*; mensagens dos Papas para o Dia Mundial de Oração pelas Vocações (1964-2006). São Paulo: Paulus, 2006. p. 154-157. Em outras mensagens de São João Paulo II para o DMOV encontramos acenos ao tema da cultura vocacional. Em 1997, no 34º DMOV, o Papa escreveu: “A escuta da Revelação Divina, a meditação silenciosa, a oração de contemplação e sua tradução em experiência de vida constituem o terreno no qual floresce e se desenvolve uma autêntica cultura vocacional”. No ano seguinte: “A descoberta de que cada homem e mulher tem o seu lugar no coração de Deus e na história da humanidade constitui o ponto de partida para uma nova cultura vocacional”. Em 2003, no 40º DMOV: “Quando as relações interpessoais são inspiradas no serviço recíproco, cria-se um mundo novo, e neste desenvolve-se uma autêntica cultura vocacional” (IPV, 2006, p. 179, 184 e 215).

²⁴ CELAM. 2º Congresso Continental Latino-americano de Vocações; documento conclusivo. Brasília: Edições CNBB, 2012. n. 52-53.

²⁵ Cf. 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 153-155.



sensibilidade vocacional. Pouco a pouco o ser humano deixa de olhar somente para si, correspondendo ao amor de Deus, gratuito, e começa a olhar mais para o outro.²⁶ Papa Francisco definiu isso na Exortação Pós-sinodal *Christus Vivit*: “Muitas vezes, na vida, perdemos tempo nos perguntando: *Quem sou eu?* E podemos passar a vida inteira procurando saber quem somos. Mas pergunte a si mesmo: *Para quem sou eu?*”²⁷

Um dos desafios deste Ano Vocacional é, justamente, a mudança de postura pessoal e comunitária, passando da responsabilidade assumida por um só animador vocacional à responsabilidade assumida por todos. Uma comunidade que tem compreensão do que seja cultura vocacional motivará vocacionalmente a todos – crianças, jovens, adultos, idosos –, e todos se sentirão chamados e enviados por Deus, cada qual em sua vocação específica, complementando-se um ao outro.

Após o despertar, o acompanhamento vocacional garante um processo de aprofundamento do chamado, quando a pessoa vai discernindo sua vocação.

*Acompanhar adolescentes e jovens, suas famílias, adultos em geral, comportará conhecer o caminho já trilhado por eles, em que ponto estão e para onde se dirigem, a fim de poder caminhar juntos. Garantir a promoção do encontro como oportunidade de relação, humana e humanizadora, e não utilitarista. Conhecemos bem a importância do encontro, como metodologia de acompanhamento, ao colocar no centro a pessoa do jovem e qualquer outra pessoa, com relações pessoais que se fundamentam no conhecimento recíproco, no interesse que busca o bem do outro, na compreensão, na empatia, na confiança. Ter atitude de escuta, que torna possível conhecer e compreender a realidade da outra pessoa, o caminho que está trilhando, a situação de dor, de falta de esperança, de cansaço ou de busca em que se encontra, como também os sonhos, os desejos e os ideais ocultos no seu coração.*²⁸

Escutar é uma arte, recordou o Papa Francisco. “Precisamos nos exercitar na arte de escutar, que é mais do que ouvir. Escutar, na comunicação com o outro, é a capacidade do coração que torna possível a

²⁶ Para aprofundar o tema sobre as sensibilidades, ver: CENCINI, A. *Os passos do discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2022. Ver, também, do mesmo autor, mas sem tradução ao português: *Dall'aurora io ti cerco. Evangelizzare la sensibilità per imparare a discernere*. Cinisello Balsamo: San Pablo, 2018.

²⁷ *Christus Vivit*, n. 286.

²⁸ *3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base*, n. 215.



proximidade, sem a qual não existe um verdadeiro encontro espiritual”.²⁹ O Texto-base do Ano Vocacional, neste ponto, dá algumas valiosas dicas de como podemos ser artistas da escuta e do acompanhamento, a exemplo de Jesus:³⁰

- a) olhar amável (Jo 1,35-51);
- b) palavra manifestada com autoridade, como pronunciada por Jesus na sinagoga de Cafarnaum (Lc 4,32);
- c) capacidade de fazer-se próximo, como no encontro com a Samaritana (Jo 4,3-34, 39-42);
- d) caminhar ao lado, fazer-se companheiro de caminho, como em Emaús (Lc 24,13-35).

2 E depois do Ano Vocacional?

O próprio Texto-base do 3º Ano Vocacional do Brasil dá pistas para o futuro. Quando afirma, por exemplo, que aumentar a consciência vocacional nas paróquias e comunidades é um desafio que vem sendo apontado desde o 1º Congresso Vocacional do Brasil, em 1999, significa afirmar que não será tão simples um amadurecimento vocacional em um ano. “Passados quase 25 anos, podemos dizer que tivemos avanços, mas o desafio persiste, pois ainda é percebida uma animação vocacional ‘muito voltada às vocações específicas (vida religiosa e presbiteral), quando deveria incluir todas as vocações’. E ‘faz-se necessário um grande trabalho vocacional para o Matrimônio e a família cristã’ (4CVB, 15)”.³¹ Após o Ano Vocacional, certamente, o Serviço de Animação Vocacional deverá continuar insistindo, com planejamento estratégico, nesse avanço, de compreender o que o Papa Francisco afirmou na Exortação Apostólica Pós Sinodal: “Toda a pastoral é vocacional, toda a formação é vocacional, toda a espiritualidade é vocacional”.³²

Obviamente nem todas as dioceses, paróquias ou comunidades estão no mesmo grau de compreensão e amadurecimento vocacional. Por isso é importante o trabalho em rede, articulado, os encontros vocacionais nacionais, regionais e diocesanos, a interajuda, o serviço

²⁹ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Brasília: Edições CNBB, 2013. n. 171.

³⁰ *3º Ano Vocacional do Brasil* – Texto-base, n. 223.

³¹ *3º Ano Vocacional do Brasil* – Texto-base, n. 205.

³² *Christus Vivit*, n. 254.



de animação vocacional em conjunto. As Diretrizes para o Serviço de Animação Vocacional da Igreja no Brasil – em processo de elaboração – virá ajudar nesta direção.

O Texto-base do Ano Vocacional apresenta alguns pontos ou dimensões para ajudar as comunidades eclesiais na avaliação de seus planos de ação no campo vocacional, onde avançar, o que fortalecer ou transformar. Vejamos, brevemente, em forma de perguntas.³³ Os questionamentos certamente ajudarão as pessoas envolvidas no processo de construção do planejamento das atividades da comunidade eclesial. Um “olhar” para a realidade é o primeiro passo de qualquer construção de Plano Estratégico. A partir das limitações elaboram-se os projetos, que visam transformar ou melhorar as fraquezas. Em cada pergunta é possível detectar uma *pro-vocação* ou perceber uma sugestão de trabalho.

2.1 Oração vocacional

A oração pelas vocações, como vimos antes, “aproxima-nos de Deus e desperta – em nós – o sentido de corresponsabilidade”. Como estamos promovendo e organizando os momentos orantes vocacionais em nossas comunidades? Estimulamos e fortalecemos a prática da Leitura Orante e Vocacional da Palavra? Envolvermos crianças, catequistas, jovens, famílias nas celebrações, nos tríduos, nos retiros? Há pessoas preparadas para a orientação espiritual, com qualidade, desinteressada e capaz de apresentar ao jovem a riqueza da Igreja em sua diversidade?

Se quisermos ler as perguntas em forma de sugestões, ficaria assim:

- a) promover e organizar momentos orantes vocacionais em nossas comunidades;
- b) estimular e fortalecer a prática da Leitura Orante e Vocacional da Palavra;
- c) envolver crianças, catequistas, jovens, famílias nas celebrações, nos tríduos, nos retiros;
- d) preparar pessoas da comunidade para a orientação espiritual, com qualidade, desinteressada e capaz de apresentar ao jovem a riqueza da Igreja em sua diversidade.

³³ Cf. 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 206-212.



2.2 Itinerário vocacional

No processo vocacional ou itinerário vocacional devemos estar atentos à integralidade da pessoa daquele ou daquela que está sendo acompanhado. Compreender a estrutura humana do jovem, suas forças e fragilidades, conhecer sua família são atitudes presentes na comunidade ou na ação do animador vocacional? Os membros da equipe vocacional estão próximos das pastorais juvenis, da catequese e da pastoral familiar? Há representantes dessas pastorais (juventude, catequética e familiar) na equipe vocacional? O acompanhamento dos adolescentes e jovens os levam a elaborar seu Projeto Pessoal de Vida? A comunidade encoraja ao seguimento de Jesus? Há organização de missões populares envolvendo os jovens em vista da renovação de experiências de fé e de projetos vocacionais? Há espaços para que os jovens criem novas formas de missão, por exemplo, nas redes sociais?

Em forma de sugestões:

- a) compreender a estrutura humana do jovem, suas forças e fragilidades, conhecer sua família;
- b) aproximar a equipe vocacional das pastorais juvenis, catequética e familiar, num planejamento conjunto;
- c) prever representantes das pastorais da juventude, catequética e familiar na equipe vocacional;
- d) ajudar os adolescentes e os jovens a elaborar seu Projeto Pessoal de Vida;
- e) fazer com que a comunidade compreenda sua missão de animadora vocacional, onde um encoraja o outro no seguimento de Jesus;
- f) organizar missões populares envolvendo os jovens em vista da renovação de experiências de fé e de projetos vocacionais;
- g) favorecer aos jovens a criação de novas formas de missão, como, por exemplo, nas redes sociais.

2.3 Meios de comunicação

Tanto o Documento Final do Sínodo da Juventude, quanto a Exortação Pós-Sinodal do Papa Francisco, *Christus Vivit*, acenaram para a dimensão do ambiente digital. Por um lado, é uma realidade difusa, mas, por outro, “a *web* e as *redes sociais* [...] constituem uma



oportunidade extraordinária de diálogo, encontro e intercâmbio entre pessoas, bem como acesso à informação e conhecimento. Além disso, o ambiente digital é um contexto de participação sociopolítica e cidadania ativa”.³⁴ Há Pastoral da Comunicação na comunidade? A comunicação interpessoal – aquela básica, olho no olho ou cara a cara – é valorizada antes de tudo? O diálogo, o respeito às diferenças, as metodologias de comunicação e condução dos conselhos e das reuniões das diversas pastorais, como estão? No campo vocacional, há ousadia, sensibilidade, alteridade, criatividade nas redes sociais?

Em forma de sugestões:

- a) criar ou fortalecer a Pastoral da Comunicação na comunidade;
- b) valorizar a comunicação interpessoal – aquela básica, olho no olho ou cara a cara;
- c) avaliar como estão o diálogo, o respeito às diferenças, as metodologias de comunicação e condução dos conselhos e das reuniões das diversas pastorais;
- d) verificar se no campo vocacional está havendo ousadia, sensibilidade, alteridade e criatividade nas redes sociais.

2.4 Planejamento participativo

Articular a animação vocacional dentro de um planejamento estratégico é fundamental, com metas, etapas, passos e itinerários que devem ser continuamente avaliados. Prever o fortalecimento ou a criação de equipes vocacionais (paroquial e diocesana), investindo na formação dos membros é um dos primeiros objetivos de um plano de ação. Integrar o Serviço de Animação Vocacional com as demais pastorais no âmbito da ação evangelizadora é uma necessária estratégia. Há compreensão disso, de que o Serviço de Animação Vocacional da comunidade seja um instrumento de integração da ação pastoral? Há unidade e comunhão no serviço vocacional, trabalho em conjunto (cristãos leigos e leigas, vida consagrada e ministros ordenados)? Há previsão orçamentária (recursos financeiros) para as ações pretendidas? Como ocorre o processo de avaliação?

Em forma de sugestões:

³⁴ CNBB. *Os jovens, a fé e o Discernimento Vocacional*. Documentos da Igreja 51. Brasília: Edições CNBB, 2019. n. 21-24; *Christus Vivit*, n. 86-90.



- a) fortalecer a compreensão de que o Serviço de Animação Vocacional é um instrumento de integração da ação pastoral na comunidade;
- b) favorecer a unidade e a comunhão no serviço vocacional, num trabalho em conjunto, onde participam cristãos leigos e leigas, pessoas de vida consagrada e ministros ordenados;
- c) contemplar, nos planos de ação, a previsão orçamentária, prevenindo a busca dos recursos financeiros;
- d) prever e realizar a avaliação do planejamento, com a participação de todos.

2.5 Uma Catequese Vocacional

Sabemos que o ambiente familiar pode ser o espaço privilegiado de formação e de experiências humanizadoras e religiosas. E a comunidade eclesial deve ajudar nesse processo educacional ou catequético, pois a Igreja acompanha o arco da existência humana, preocupa-se com o casal no decorrer da vida, com a formação das crianças, dos adolescentes e jovens, acompanha e prepara os filhos para a iniciação cristã, para que, a partir da intimidade com o Senhor, descubram seus carismas e a missão a desempenhar.³⁵ Na catequese, Jesus é apresentado como amigo, irmão, companheiro? A catequese está ajudando o catequizando a abrir os olhos, como os discípulos de Emaús, sentindo o coração arder e sendo provocado a colocar os pés no caminho, sendo discípulo missionário de Jesus? Como está o diálogo entre o Setor ou a Pastoral Catequética e o Serviço de Animação Vocacional?

Em forma de sugestões:

- a) apresentar Jesus aos catequizandos como amigo, irmão e companheiro;
- b) zelar para que a catequese ajude o catequizando a “abrir os olhos”, como os discípulos de Emaús, sentindo o “coração arder” e sendo provocado a colocar os “pés no caminho”, sendo discípulo missionário de Jesus;
- c) aproximar o Setor ou a Pastoral Catequética do Serviço de Animação Vocacional, com planejamento conjunto.

³⁵ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 210.



Conclusão

Esperamos que o artigo tenha atingido o intento de provocar a um aprofundamento na temática vocacional. A provocação é, por si, salutar, pois gera interesse de buscar respostas. Concluimos com as mesmas palavras do Texto-base, no desejo de que todos os objetivos sejam alcançados:

Que este 3º Ano Vocacional do Brasil favoreça a compreensão de que toda espiritualidade, pastoral e formação são vocacionais. Que o Ano nos leve a aprofundar a Teologia da Graça e da Missão, gerando discernimento e respostas concretas ao chamado divino, com liberdade e responsabilidade. Que fortaleça a consciência do discipulado missionário de todos os batizados e batizadas. Que nos aproxime dos jovens para os acompanhar com maior compreensão, favorecendo seu protagonismo e missão. Que desperte vocações à Vida Consagrada e ao Ministério Ordenado, e as acompanhe em um processo de formação integral. Que intensifique a prática da oração pelas vocações em todos os âmbitos: pessoal, familiar e comunitário. E que fomente um Serviço de Animação Vocacional articulado, dentro de uma pastoral orgânica, na sinodalidade, envolvendo todas as vocações. Amém!³⁶

Referências

- CENCINI, Amedeo. *Os passos do discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- CENCINI, Amedeo. *Dall'aurora io ti cerco. Evagelizzare la sensibilità per imparare a discernere*. Cinisello Balsamo: San Pablo, 2018.
- COMISSÃO EPISCOPAL PARA OS MINISTÉRIOS ORDENADOS E A VIDA CONSAGRADA. *Vocação: Graça e Missão; 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base*. Brasília: Edições CNBB, 2022.
- COMISSÃO EPISCOPAL PARA OS MINISTÉRIOS ORDENADOS E A VIDA CONSAGRADA. *Vocação: Graça e Missão; 3º Ano Vocacional do Brasil – Manual*. Brasília: Edições CNBB, 2023.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.

³⁶ 3º Ano Vocacional do Brasil – Texto-base, n. 228.



CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Diretório Nacional de Catequese*. Documento 84 da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2005.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Os jovens, a fé e o Discernimento Vocacional*. Documentos da Igreja 51. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Texto-base do 2º Ano Vocacional do Brasil*. Curitiba: Regional Sul II, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Vocação e discernimento*; Documento final do 4º Congresso Vocacional do Brasil. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O dom da Vocação Presbiteral – Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*. Brasília: Edições CNBB, 2017.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. *2º Congresso Continental Latino-americano de Vocações*; documento conclusivo. Brasília: Edições CNBB, 2012.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. *Documento de Aparecida*; Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília-São Paulo: Edições CNBB – Paulinas – Paulus, 2007.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*, 2020.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 2013.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate*, 2018.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Christus Vivit*, 2019.

INSTITUTO DE PASTORAL VOCACIONAL – IPV. *Pedi ao dono da messe que mande operários*; mensagens dos Papas para o Dia Mundial de Oração pelas Vocações (1964-2006). São Paulo: Paulus, 2006.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pastores Dabo Vobis*, 1992.



Vocação: “estar fora de si?”

Vocation: “be out of yourself!?”

*Dom Pedro Brito Guimarães**

Recebido em: 07/07/2023. Aceito em: 25/07/2023.

Resumo: O artigo faz uma reflexão teológico-bíblico-sapiencial sobre a expressão “estar fora de si”, usada pelos parentes para referir-se a Jesus (Mc 3,21), como eixo identificador da vocação cristã. Depois de analisar a vocação e a missão de Jesus como um estar continuamente fora de si, desvenda-se a categoria de beleza como realização plena do “estar fora de si”. Em seguida, reflete-se a vocação como graça de Deus, que exige um estar fora de si, para estar com Deus e com os irmãos e irmãs; adverte-se que, para estar fora de si, a vocação implica em saber dizer sim e não, conforme os desafios e exigências que apontam para a rejeição da autorreferencialidade; indica-se a necessidade de dispor-se constantemente ao conserto das redes; sugere-se que o amor vocacional, por não caber em si, está sempre fora de si, a serviço do próximo.

Palavras-chave: Vocação cristã; estar fora de si; graça; missão.

Abstract: The article makes a theological-biblical-wisdom reflection on the expression “being out of your mind”, used by relatives to refer to Jesus (Mc 3,21), as an identifying axis of the Christian vocation. After analyzing the vocation and mission of Jesus as being continually outside oneself, the category of beauty is unveiled as the full realization of “being outside oneself”. Then, vocation is reflected as the grace of God, which requires being outside oneself, to be with God and with one’s brothers and sisters; it is noted that, to be out of your mind, vocation implies knowing how to say yes and no, according to the challenges and demands that point to the rejection of self-referentiality; the need to be constantly

* Arcebispo de Palmas, TO, desde 2010. Doutor em Teologia Dogmática (Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992). Mestre em Teologia Dogmática (Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1988). Graduado em Teologia (Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986). Curso Seminarístico de Filosofia (Instituto de Teologia Regional, Fortaleza, 1979). Vice-Reitor e professor do Seminário Sagrado Coração de Jesus, Teresina, de 1987 a 1990. Professor e Reitor de mesmo Seminário, de 1992 a 2002. Bispo da diocese de São Raimundo Nonato, PI, de 2002 a 2010. Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada, de 2011-2015. Atual é Vice-presidente da Rede Eclesial Pan-Americana. Escritor de vários livros, entre eles, o Eu também estou doente. O desejo incontido de ser escutado, Edições CNBB. E autor de vários canções religiosas.

E-mail: dompedrito@msn.com.





available to repair fishing nets is indicated; it is suggested that vocational love, because it does not fit in with itself, is always outside itself, at the service of others.

Keywords: *Christian vocation; be out of your mind; grace; mission.*

Introdução: uma incidental confissão vocacional

Estamos, no Brasil, no Terceiro Ano Vocacional, com o tema “*Vocação: graça e missão*”, e com o lema “*Corações ardentes, pés a caminho (Lc 24,32-33)*”¹. Devo confessar que passei horas, dias e meses, a fio, navegando nas asas da minha memória afetiva e agradecida, à procura de uma definição acertada e assertiva de vocação para ter como referência no desenvolvimento deste artigo. Custei muito a tomar a decisão, pois, depois de quarenta e oito anos navegando nas águas mais profundas dos mares vocacionais, muitas, boas e belas definições de vocação passaram pelos meus olhos, pelas minhas mãos, pela minha inteligência e pelo meu coração.

À primeira vista, falar de vocação como “*estar fora de si*” (Mc 3,21; Jo 10,20), talvez não seja a melhor expressão para defini-la. No entanto, assim alguns viram a vocação de Jesus. Esta expressão, portanto, faz parte do patrimônio da sabedoria bíblica. Esta expressão vai nos guiar ao longo destas páginas. Ela será tomada em seu sentido positivo, como, de resto, “*toda escritura é inspirada por Deus e é útil para ensinar, para argumentar, para corrigir, para educar conforme a justiça*” (2Tm 3,16). Dita pelos familiares de Jesus, vendo o seu ardor missionário e seu amor pelos pobres e sofredores, a ponto de não ter tempo nem para comer, pensavam que Ele estava louco, fora de si ou possuído pelo demônio ((Mc 3,20; 2,1-12; Lc 5,17-26). “*Fora de si*” é uma expressão popular, presente em Marcos, que apreciava as falas populares. “*Descobrimos no Evangelho de Marcos as vozes do povo na rua, nos mercados, nas estradas, tabernas etc., narrando de boca em boca relatos sobre Jesus de Nazaré, em sua perspectiva, para o seu mundo*”². “*Fora de si*” veicula o que pode existir de mais autêntico em uma vocação: o esquecer-se de si para amar, reverenciar e servir a Deus e aos irmãos, com um coração indiviso. “*Jesus morreu de vida. Uma vida consumada faz fecunda a*

¹ CNBB. *Vocação: graça e missão. Corações ardentes, pés a caminho*. Texto Base. Edições CNBB, 2022.

² LEITE, Francisco. *Ele está fora de si. A linguagem popular do Evangelho de Marcos*, Editora Recriar.



morte”³. Foi o próprio Jesus quem disse: “*Aquele que quiser salvar a sua vida a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a salvará*” (Lc 9,24). A vida foi feita para ser vivida. Somos cristãos não para parar e ficar, mas para sair e ir; não para ganhar, mas para gastar; não para perder simplesmente, mas para ganhar em sentido; não para gastar, mas para doar e doar-se. Em Marcos, Jesus está sempre em constante movimento. Ele é um verdadeiro missionário itinerante (Mc 1,9.12.14.16.21.29.32.35). O final de uma ação missionária é o começo de outra ação: “*Vamos a outros lugares [...], pois, foi para isto que eu saí*” (Mc 1,38).

Comumente, quando se fala de vocação, esta vem apresentada de uma maneira muito idealizada⁴, fantasiada e até romanceada, distante da vida concreta daquele que se diz vocacionado. Devemos aprender com Jesus a humanizar mais o conceito de vocação para poder, em um segundo tempo, divinizar-lo. Ser vocacionado do Reino significa, em primeiro lugar, deixar tudo, desapegar-se de si mesmo, de seus sonhos e caprichos pessoais para seguir Jesus e por ele dar, se preciso for, a sua própria vida. É neste sentido que usaremos aqui a expressão “fora de si” para falar de vocação. Não por acaso, em uma canção que compus sobre vocação, eu digo: “*Um dia como qualquer outro dia, o Senhor me criou para uma grande missão*”⁵. O Senhor nos chama no cotidiano de nossa vida, em meio às lutas e às fadigas da nossa existência. Do nosso “sim” dependerá a construção de um mundo novo, de “*um novo céu, de uma nova terra e de novas todas as coisas*” (Ap 21,1.5).

“Estar fora de si” é sentir-se um peregrino. Peregrinar é minha maneira de ser e de viver, a minha identidade e a minha missão. Faço a experiência de Deus, melhor dizendo, Deus faz a sua experiência em mim, nessas constantes peregrinações. Neste mundo, somos todos peregrinos e mendicantes de eternidade. Somos cidadãos do céu. Nossa pátria é o céu (Fl 3,2021). “*Somos cidadãos do infinito*”, como disse o Padre Zezinho, em uma de suas canções. E somente esta realidade que chamamos céu

³ PALAORO, Adroaldo. *Reflexão feita para a sexta-feira santa*, Ciclo A, Instituto Humanitas Unisinos, em 8 mar. 2020.

⁴ PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia*. Edições CNBB 2022. Vocação também não pode ser entendida estritamente como vocação ao sacerdócio ou à vida consagrada, mas também laicais. Os leigos também são chamados por Deus. Diz o Papa, nesta Encíclica: “*Nas circunstâncias específicas da Amazônia [...], os leigos poderão anunciar a Palavra, ensinar, as suas comunidades, celebrar alguns sacramentos*”, 89, p. 54.

⁵ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Por uma grande missão*. Disponível em: [https:// dompedrobrito.com.br](https://dompedrobrito.com.br).



preencherá totalmente nossa sede de felicidade e de infinito. Não por acaso disse Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI): “*O homem não pode desaparecer totalmente, porque é conhecido e amado por Deus. Se todo amor aspira a eternidade, o amor de Deus não apenas a anseia, mas a realiza e a personifica*”⁶. Precisamos ter um pé na estrada e o outro na eternidade; um pé na realidade e o outro no sonho, na sede, no desejo, no querer e no procurar. O discípulo de Jesus é alguém que vive porque é criado, amado e chamado por Deus para inserir na realidade do mundo os valores da eternidade. Ele mesmo foi alguém que fez a experiência de viver “fora de si” porque vivia totalmente mergulhado no mistério de Deus que tudo abraça, tudo transforma e a tudo dá sentido.

1 Jesus “fora de si”

Costumo declarar o meu amor à minha vocação⁷. A vocação, em minha vida, não é um enfeite, um acréscimo e um remendo. É a minha vida e a minha missão. Vocação é assemelhada à pérola preciosa e ao tesouro escondido, dos quais fala Jesus nas duas sábias e belas parábolas, como as encontradas em Mateus 13,44-46. Na vida de Jesus podemos destacar dois cenários, distintos, mas complementares: o cenário de Nazaré e o cenário de Cafarnaum. Nazaré é o seu ambiente vital, a sua casa de formação vocacional: aí foi encarnado, morou, viveu e se preparou ocultamente para a sua missão. Em Nazaré ele exerceu o ministério da sua vida oculta. Viveu o cotidiano de sua vida, sem ações extraordinárias. Tanto assim que, por causa disto, é cobrado (Mc 6,1-6: Lc 4,14-30). Num dado momento, Jesus deixa o cenário que lhe era habitual, Nazaré, e vai morar em Cafarnaum. Cafarnaum foi a sua casa de vocação à missão. Dali Jesus saiu para as muitas atividades missionárias. Cafarnaum se tornou a base de suas ações missionárias.

Jesus atraía sempre sobre si uma multidão sedenta e faminta de todas as fomes e de todas as sedes. Ele exercia sobre essas pessoas um fascínio muito grande. A multidão acorria a ele, a pé, de barco e por outros meios; chegavam antes, levavam seus doentes para escutá-lo, tocá-lo e serem por ele curados e perdoados. Muitas vezes Jesus foi

⁶ RATZINGER, J. *Introduzione al cristianesimo*. Brescia: Queriniana, 2003.

⁷ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Amo a minha vocação*. As minhas quarenta sedes vocacionais. Publicação independente, 2018.



cercado por esta multidão, a ponto de não ter tempo nem mesmo para comer, conforme já afirmamos.

Seus familiares, pouco habituados a tratarem de questões desta natureza, acharam que ele estava fora de si, louco ou possuído pelo demônio (Mc 3,21). Quantas vezes somos chamados de loucos!⁸ Em certo sentido, Jesus esteve e está sempre fora de si. Fora de si não porque estava perdendo a consciência de si e da realidade que o cercava. Fora de si porque não se preocupava consigo mesmo, com seus próprios interesses e com seus problemas, mas com a vida, os interesses e os problemas dos outros. O problema não era Jesus. Eram os outros. Jesus estava frequentemente fora de si porque não procurava realizar a sua própria vontade, mas a vontade do Pai. Ele mesmo disse: “*O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e levar a termo a sua obra*” (Jo 4,34). Fora de si para seguir as inspirações do Espírito Santo⁹. Estava fora de si quando fez de si mesmo o dom de Deus: o mais perfeito, o mais puro, o mais completo. Doou a própria vida, em resgate de muitos e para e remissão dos pecados: “*O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate por muitos*” (Mc 10,45).

Jesus é o homem completo, total, perfeito, transparente e transcendente. Ele rompe as barreiras, sai de si e vai além. Jesus, por estar fora de si, se deu inteiramente, “uma vez por todas: *ephapax*” (Hb 9,28), a Deus, pela humanidade. Jesus fez a oblação completa de si mesmo, diferentemente dos antigos sacrifícios de bodes, de bezerras e de touros. Ele mesmo foi o Cordeiro de Deus (Jo 1,29), imolado (Ap 13,8), santo, sem mancha, perfeito e íntegro (Hb 9,11-13). **Jesus era, de fato, provido de disponibilidade total e desprovido de apego de si mesmo. Ele não possuía o ego inflado. O apego desordenado atrofia o seguimento de Jesus e compromete a qualidade da missão.** “*Seguir Jesus é deixar de viver para o eu, é descentrar-nos, não ser mais o centro de nosso próprio projeto*”¹⁰. **É neste contexto de esvaziamento do ego inflado que introduzimos aqui o tema da cruz.**

⁸ Interessante é esta oração vocacional incômoda e desconcertante, atribuída ao Padre Bantu Mendonça: “Ó Deus, envia-nos loucos, loucos para aceitar qualquer tipo de trabalho e para ir a qualquer lugar, sempre num sentido de vida simples, amando a paz”, citada pelo Padre Roger Araújo em “A família de Jesus não compreende sua missão”. Disponível em: <https://www.facebook.com/pe.rogeraraujo>.

⁹ VANHOYE, Albert. *Il pane quotidiano dela parola*. Comento alle letture de Messa, ciclo I e II. Monferrato: Piemme, 1994.

¹⁰ PALAORO, Adroaldo. *O seguimento de Jesus é igual ao esvaziamento do “ego”*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 2 set. 2022.



Cruz, ‘staurós’ no grego, não significa simplesmente patíbulo, instrumento de tortura imposta pelos romanos àqueles que consideravam transgressores da ordem ou subversivos; significa prontidão, estar preparado, estar de pé, mobilizado, firme, fiel até o fim... Nesse sentido, a ‘cruz-staurós’ é vida aberta, expansiva, oblativa, vida descentrada em favor dos outros; ela é vivida a partir de uma causa: o Reino. A cruz não é um “peso morto” a ser suportado; ela é consequência de uma opção radical *em favor da vida*; a cruz não significa passividade e resignação, pois ela brota de uma vida plena e transbordante; a cruz resume, concentra, radicaliza, condensa o significado de uma vida vivida na fidelidade ao Pai, que quer que todos vivam intensamente¹¹.

A cruz é, de fato, a loucura de um amor oblativo, fecundo e fértil, que Jesus assumiu por amor, realizando a sua vocação e a sua missão até as últimas consequências. A verdadeira vocação cristã é similar a esta doação de Jesus. São Paulo denomina esta ação de Jesus de “loucura da cruz” (1Cor 1,18ss), a qual podemos chamá-la de vida sem o “ego inflado”. Seguir a Jesus é esvaziar-se do seu ego inflado de egoísmo, de interesses espúrios, de prepotência e de mania de grandeza. Quem assim vive não serve para o Reino. “*Quem não se desapega de sua própria vida, não pode ser meu discípulo*” (Lc 14,26).

Jesus é também o Homem mais feliz do mundo. As bem-aventuranças são o seu autorretrato (Mt 5,3-11). Com tudo isto, ainda há pessoas que pretendem viver como se Cristo não existisse.¹² O centro de Jesus Cristo não era ele mesmo, mas a íntima comunhão com o Pai e a solidariedade com os irmãos, especialmente os pobres, os doentes e os sofredores de toda espécie. Jesus andava por todos os lugares, cidades, vilas e aldeias, fazendo o bem e curando a todos (At 10,38). Não tinha nem tempo para comer, porque vivia cercado por pessoas que precisavam ser atendidas (Mc 3,20); não dormia, porque passava noites inteiras em oração (Lc 6,12; Mc 1,35); não viveu mais tempo, porque doou o seu corpo e o seu sangue para o resgate de muitos. Morreu na cruz para nos salvar. Quem dá, como Jesus, o seu corpo e o seu sangue, mesmo antes de morrer, está literalmente morto. Jesus não vivia para si, mas para os outros.

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² CANTALAMESSA, Raniero. “*Etsi Christus non daretur*”, 5 mar. 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-03/cantalamezza-segunda-pregacao-quaresma-perfeita-humanidade-jesus.html>.



2 Jesus, a beleza de Deus que salva o mundo

Outro modo de entender a vocação de Jesus como “estar fora de si” encontra-se na análise da beleza como entrega total. Fora de si, Jesus, no mistério da cruz, passando pelo abandono, pela dor e pelo sofrimento se tornou o mais belo de todos os homens. A categoria da “beleza” não é tão recorrente nas Sagradas Escrituras, mas as poucas passagens de que dispomos são suficientes para afirmar que Jesus é, por excelência, a Beleza de Deus. Esta Beleza de Deus perpassa toda a obra da criação, passando pela sua aliança com o povo eleito, por seu amor misericordioso e fiel, e atingindo o seu ápice na revelação do Verbo Eterno do Pai, o Filho feito carne humana, quente e mortal. Não é de pouca conta o fato de que um dos grandes teólogos do século XX, Hans Urs von Balthasar fez da categoria “beleza” o eixo de sua estética teológica, a Cristologia. O teólogo pretende mostrar a beleza de Cristo ao mundo. Para ele a beleza é a figura de Deus manifestada em Jesus Cristo¹³. Cristo é o revelador da beleza de Deus em plenitude, aquele que nos conduz a Deus Pai, autor de toda beleza. O caminho da beleza é o caminho mais privilegiado para se conhecer a Deus. Em Deus beleza, verdade e bondade constituem a essência do seu ser. Ele é belo porque é bom e verdadeiro. Assim podemos traduzir a parábola do Bom Pastor (Jo 10,1ss) pela parábola de Jesus Belo Pastor, porque o bom e o belo de Deus se equivalem.

Para Hans Urs von Balthasar a expressão máxima da glória e da beleza de Deus é a sua cruz. Nela, com letras de sangue, Deus escreveu, definitivamente, sua confissão de amor pelo homem, sua criatura. Cristo não apenas revela a beleza de Deus, mas manifesta a glória do Pai. A glória de Deus se irradia no agir de Jesus, no seu estar fora de si, a começar pela encarnação e culminando na sua entrega suprema na hora da cruz. No rosto do crucificado resplandece a beleza no seu grau máximo. Neste sentido, o salmista pode cantar: *“Tu és o mais belo entre os filhos dos homens e a graça espalhou-se em teus lábios”* (Sl 44,3). A beleza cantada pelo salmista se realizou plenamente na face ensanguentada do homem Jesus de Nazaré, o Verbo encarnado, morto e ressuscitado. O profeta Isaías, à primeira vista, parece desmentir o salmista, quando diz: *“cresceu diante dele como um pobre rebento enraizado numa terra árida; não tinha graça nem beleza para atrair nossos olhares, e seu aspecto não podia seduzir-nos”* (Is 53,2). Na verdade, o profeta não desmente

¹³ LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (ed.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 107-108.



o salmista, mas afirma que Jesus, no mistério da cruz, passando pelo “abandono”, pela dor e pelo sofrimento se tornou o mais belo de todos os homens. Em outra passagem, Isaías diz que são belos os pés dos mensageiros que anunciam o evangelho (Is 52,7). Esta é a beleza de Deus, a beleza de um amor que se dá até calar. Como disse o Papa Bento XVI, ao se referir ao mistério da cruz: “*O Verbo emudece, torna-se silêncio de morte, porque se ‘disse’ até calar, nada retendo do que devia comunicar [...]. Aqui verdadeiramente comunica-se a nós o amor ‘maior’, aquele que dá a vida pelos próprios amigos (Jo 15,13)*”.¹⁴ O Senhor deu para nós sua graça e sua beleza no sofrimento e nós devemos carregá-las sempre conosco, pois o Espírito Santo nos dá a graça e a beleza de Jesus.

Podemos e devemos afirmar que tem vocação quem carrega em seu ser e em seu coração a beleza e a graça (charme) de Jesus, quem se põe fora de si para carregar a cruz com Jesus. Beleza que, por amor de Deus e das pessoas, se entrega até o extremo, nada retendo para si. Neste sentido, beleza tem somente quem aposta tudo no amor, na verdade e no bem. Não existe beleza para aqueles que se enveredam pelo caminho do mal e da perdição. Não pode haver salvação sem a manifestação do belo, que é o Filho do Homem, a beleza encarnada de Deus. Conhecida é a afirmação de Fiódor Dostoiévski, segundo o qual “*a beleza salvará o mundo*”¹⁵. A cruz de Jesus serve também para manifestar qual é a beleza que salvará o mundo. A cruz de Jesus é, de fato, esta beleza que salvará o mundo. O nosso tempo, mais do que em outras épocas, está precisando de pessoas com esta beleza, pois, a terra está envolta em densas nuvens e em camadas de poluição, de envenenamento e de doença, de violência, ódio e morte. O mundo está precisando urgentemente da bondade e da beleza do Filho de Deus.

Portanto, beleza é vida saudável e salvífica. Beleza, neste sentido, não tem a ver somente com estética. Beleza, na sua origem, tem a ver com Deus: *Bet-El-Za* quer dizer: “*o lugar onde Deus brilha*”. Onde Deus mais brilha? Em Jesus Cristo. Jesus é o Esplendor da Glória divina (Hb 1,3). É o primogênito de toda criatura (Cl 1,15), pois, nele habita, corporalmente,

¹⁴ BENTO XVI. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 12.

¹⁵ Esta frase de Fiódor Dostoiévski, do livro, *O Idiota*, citado por BOFF, Leonardo: “*A beleza salvará o mundo*”. Dostoiévski nos ensina como. 27 abr. 2014. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/04/27/a-beleza-salvara-o-mundo-dostoiévski-nos-ensina-como>. Segundo ele “ser cristão é ser filocalico: é ser buscador e construtor do belo que é reflexo do belo, Deus”. Cf. também *A força da ternura*. Rio de Janeiro: Editora Mar de Ideias, 2011.



toda a plenitude da divindade (Cl 2,9). Então, qual é o homem mais belo do mundo? – O homem mais belo do mundo é Jesus Crucificado. Ele é o Salvador do mundo. Ele salvou o mundo com a beleza de sua morte na cruz. Por suas chagas fomos curados (1Pd 2,24). São Francisco dizia que via no belo das criaturas o Belíssimo. A finalidade da vocação e da vida cristã é recuperar a beleza de Deus, que salva. É por isto que o Papa Francisco orienta que sigamos a via da beleza (*via pulchritudinis*) para a catequese e outros meios de evangelização: “*não amamos senão o belo, Jesus, o Filho feito Homem*”¹⁶.

A vocação humana é a Beleza de Deus escrita e estampada na face da humanidade. E é esta a imagem e semelhança de Deus que trazemos e a revelamos ao mundo. Jesus Cristo, o nosso Guia, nosso Mestre e Senhor, vocacionado do Pai por excelência, “trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado”¹⁷. Tudo isto porque “a perfeita humanidade de Jesus Cristo o faz o homem mais belo entre os filhos do homem”¹⁸. Em seu estar fora de si, Jesus é o homem verdadeiro, que espelha e encarna a beleza da divindade.

3 Toda vocação é graça divina!

“É verdade que a palavra “vocação” pode ser entendida em sentido amplo, como o de Deus. Inclui o chamado à vida, o chamado à amizade

¹⁶ Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual ver: PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. A Alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013, n. 167. PINHO, Sérgio Miguel Tavares de. “*Que beleza salvará o mundo?*” Leitura Teológica da pergunta de Dostoiewski, Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2013. O autor, nesta sua Tese, cita, além de DOSTOIEWSKI, Fiódor. O Idiota. Lisboa: Editorial Presença, 2001; BALTHASAR, Hans Urs von. Gloria – La percepción de la forma. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985; MARTINI, Cardeal Carlo Maria. Que Beleza salvará o Mundo? Lisboa: Paulinas, 1999; FORTE, Dom Bruno. En el umbral de la belleza. Por una estética teológica. Valencia: Edicep C.B, 2004. Veja ainda: BRITO, Pedro Guimarães. Eu também estou doente. O desejo inconfundido de ser escutado. Brasília: Edições CNBB, 2022, p. 114-115.

¹⁷ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Carta Pastoral “O homem com o cântaro de água”*, Palmas, TO, 2021, p. 19-20, citando a *Gaudium et Spes*, n. 22. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br>

¹⁸ CANTALAMESSA, Raniero. *A humanidade de Jesus, o mais belo entre os filhos do homem*. 5 mar. 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-03/cantalamezza-segunda-pregacao-quaresma-perfeita-humanidade-jesus.html>.



com ele, o chamado à santidade etc”¹⁹. Alguns anos atrás, num Cartaz Vocacional, li esta frase que nunca mais saiu do meu pensamento e do meu coração: “Toda vocação é graça sua!”²⁰ É sinal de que é uma verdade revelada, não perde, com o tempo, a sua validade e a sua vitalidade. Esta afirmação pode ser entendida, simultaneamente, de dois modos:

Primeiro, toda vocação é graça e missão divinas. Deus, o Pai, é a fonte da vocação. Todas as pessoas são criadas e chamadas pelo Pai, como filhas e filhos amados. No momento da nossa concepção, dá-se início o nosso chamado e a nossa missão. É que somos criados com todas as potencialidades vocacionais. Jesus nos faz ouvir, entender e decodificar e externizar este chamado do Pai. E o Espírito Santo interioriza, nas mentes e nos corações, este chamado do Pai, por meio do Filho. Em outras palavras: o Pai é o Criador; o Filho, o Recriador; e o Espírito, o Transcriador de todas as vocações. As três Pessoas da Santíssima Trindade nos fazem escutar o que ouviu Jeremias: “*antes que te formasses no seio de tua mãe, eu te conheci, antes de saíres do ventre, eu te consagrei e te fiz profeta para as nações*” (Jer 1,5-7).

Caminhando junto ao mar da Galileia, Ele fixou o seu olhar em Pedro, André, Tiago e João. Chamou-os e os transformou em pescadores de homens (Mc 1,16-20). “Pescador de homens” foi a missão que Jesus confiou aos seus discípulos. Cada discípulo de Jesus é chamado a “*pescar homens*”, ou seja, libertar as pessoas dos domínios e das forças monstruosas que moram nos mares da vida. Jesus é o Filho de Deus em busca dos vocacionados do Pai. O protótipo de toda vocação pode ser o chamado de Mateus: olhando-o Jesus o amou e lhe disse: “*Segue-me*” (Mt 9,9)²¹! Outra cena vocacional, importante para a animação vocacional da Igreja no Brasil é a parábola dos discípulos de Emaús. Os seus corações ardentes e os seus pés a caminho descrevem, com linhas garrafais, a dinâmica do chamado, da animação e do cultivo das vocações²².

Em segundo lugar, toda vocação é fruto de nossa missão. O tema do Terceiro Ano Vocacional da Igreja no Brasil, revela bem esta questão.

¹⁹ FRANCISCO. *Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit*. Brasília: Edições CNBB, 2019. n. 248, p. 107.

²⁰ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Vocação Existe!* 19 fev. 2019. Disponível em: <https://dompokrito.com.br>.

²¹ Tirado deste texto é lema episcopal do Papa Francisco: *Miserando atque eligendo* (olhou para ele com misericórdia e o escolheu).

²² CNBB. *Vocação: graça e missão. Corações ardentes, pés a caminho* (Lc 24,32-33). Texto-Base. Brasília: Edições CNBB, 2022.



Vocação: graça e missão. A vocação é uma graça para uma missão. Não existe vocação sem missão e nem missão sem vocação. Uma depende da outra. Uma está incluída na outra. Pelo nosso testemunho e pelo nosso trabalho, o Pai chama a muitos para si e para os serviços do seu Reino e da sua Igreja. Deus não chama ninguém por outros meios, por outras vozes, por outras graças e para outras missões. Somos criados para amar, reverenciar e servir a Deus e para os serviços que a Igreja realiza no mundo. Somos chamados por Deus e para Deus, por meio de sua Igreja, para a sua missão. Na vocação, tudo é de Deus e vem de Deus. Depois de Deus, na vocação, tudo vem da Igreja. As Pontifícias Obras Missionárias (POM) popularizaram esta visão de missão nas suas Campanhas Missionárias: a vida é missão (2020), Jesus Cristo é missão (2021) e a Igreja é missão (2022).

Na vocação sempre há “o mais” e “o menos”. Em questão vocacional, Deus é sempre mais e nós somos sempre menos. Sempre mais Deus e sempre menos nós; sempre mais Igreja e sempre menos eu; sempre mais amor e sempre menos temor; sempre mais fé e sempre menos descrença; sempre mais esperança e sempre menos desespero; sempre mais santidade e sempre menos infidelidade; sempre mais vida e sempre menos morte; sempre mais proatividade e sempre menos reatividade; sempre mais transcendência e sempre menos imanência; sempre mais diálogo e sempre menos monólogo; sempre mais luzes e sempre menos trevas; sempre mais silêncio e sempre menos barulho; sempre mais ouvir e sempre menos falar; sempre mais espírito e sempre menos carne; sempre mais oração e sempre menos transpiração; sempre mais encontro e sempre menos autorreferencialidade; sempre mais graça e sempre mais missão. O primado é de Deus e da sua graça vitoriosa. Sendo alguém fora de si, o vocacionado enche-se somente de Deus e do seu Espírito para realizar no mundo o projeto do amor do Pai, revelado no seu Filho Jesus. Portanto, digamos com o nosso pai na fé, o Papa Francisco:

nenhuma vocação nasce para si, nem vive para si. A vocação brota do coração de Deus e germina na terra boa do povo fiel, na experiência do amor fraterno [...] Disponhamos, pois, o nosso coração para que seja ‘boa terra’, a fim de ouvir, acolher e viver a Palavra e, assim, dar frutos²³.

²³ FRANCISCO. Mensagem para o 51 Dia Mundial de Oração pelas Vocações. 11/05/2014. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/vocations/documents/papa-francesco_20140115_51-messaggio-giornata-mondiale-vocazioni.html. >



Por fim, meu maior e mais sincero desejo é que todos possam meditar, rezar, discernir, viver e, enfim, dizer: “toda vocação é graça sua!”²⁴ Porque é graça que vem de Deus, toda vocação é um estar fora de si, para estar com Deus e com os irmãos e irmãs.

4 Vocação: saber dizer “sim” e saber dizer “não”

Jesus nos deixou este critério para o discernimento: “*discernimento é esforço para reconhecer a própria vocação*”²⁵. O que deve ser sim será sempre sim e o que deve ser não será sempre não. O que passa disso vem do Maligno (Mt 5,37). O vocacionado que se fez discípulo de Cristo e missionário do Reino, é uma pessoa madura, equilibrada, sensata, que sabe discernir entre o bem e o mal, o certo e o errado, entre as coisas de Deus e as coisas do mundo. Na vida cotidiana temos sempre que escolher entre a vida e a morte, o bem e o mal, a bênção e a maldição (Dt 30,15.19). Nas palavras do Papa Francisco:

*O verdadeiro missionário, que não deixa jamais de ser discípulo, sabe que Jesus caminha com ele, fala com ele, respira com ele, trabalha com ele. Sente Jesus vivo com ele, no meio da tarefa missionária. Se uma pessoa não O descobre presente no coração [...] falta-lhe força e paixão. É uma pessoa que não está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, não convence ninguém*²⁶.

Não raramente encontramos pessoas, que se dizem vocacionadas, em cujos corações o ardor pelas coisas de Deus está enfraquecido. Pessoas com um coração gélido, lentos para amar e para sofrer por amor de Jesus e de sua Igreja. Dificilmente essas pessoas convencerão alguém a se fazer vocacionado pelo seu testemunho de vida e pela sua arte de amar.

O vocacionado do Reino é capaz de dizer “sim” a uma Igreja vocacional, sinodal, em saída, fora de si e a não buscar a sua autorreferencialidade, a sua complacência burguesa, as compensações afetivas e as glórias humanas. O apego desordenado a regras, a normas, à doutrina e à disciplina, termina por sufocar a ação do Espírito. Portanto, é preciso que o vocacionado diga sim a uma Igreja em saída e não ao seu projeto

²⁴ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Toda vocação é graça sua*, 27 abr. 2019. Disponível em: <https://www.dompedrobrito.com.br> e cnbb.org.br.

²⁵ FRANCISCO, *Christus Vivit*, n. 119-120ss.

²⁶ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 266.



pessoal de vida, à sua autorreferencialidade. Vejamos melhor estes dois aspectos:

- a) Sim à Igreja vocacional, sinodal, em saída. Esta é uma expressão, brotada do coração do Papa Francisco, repetida, quase à exaustão, desde quando ele ainda estava em Buenos Aires, que se tornou uma frase lapidar no seu pontificado. Com suas palavras: “*prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças*”.²⁷ A Igreja em saída é, de fato, uma Igreja de portas abertas e com os pés na missão. Nada mais nocivo ao dinamismo vocacional do que o sedentarismo missionário. Segundo o Papa Francisco, a vida é a arte do encontro. A vida adoce quando se desvia desta rota. “A lógica dos blocos fechados é estéril e repleta de equívocos. Precisamos de uma nova beleza, que não seja mais o reflexo sempre igual do poder de alguns, mas o mosaico corajoso da diversidade de todos”²⁸.
- b) Não à autorreferencialidade que é oposta ao estar fora de si. Uma vocação reclusa si só serve para alimentar ainda mais a tendência à autorreferencialidade. Uma Igreja centrada em si mesma só serve para quem tem tendência a uma Igreja enclausurada nos seus afazeres, numa atividade missionária que muitas vezes perdeu o ardor vindo do Espírito Santo e a alegria do amor gratuito. E, infelizmente, existem pessoas na Igreja com estas tendências.

Falando com os jovens, o Papa Francisco, se posicionou contra a doença do espelho que leva a cair no narcisismo de contemplar a si mesmo e, portanto, ignorar os outros. E fez um apelo a romper a dinâmica destrutiva, chamada de doença do espelho:

*A cultura em que vivemos é muito egoísta, tem uma dose muito grande de narcisismo. O narcisismo produz tristeza, porque significa maquiagem a alma todos os dias. É a doença do espelho. **Quebrem os espelhos, jovens. O espelho engana. Olhem para fora, para os demais, fujam dessa***

²⁷ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 49.46.20.23.24.49.

²⁸ FRANCISCO. *Mensagem na inauguração da Sala de Exposição da Biblioteca Apostólica Vaticana*. 5 nov. 2001. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/november/documents/20211105-nuovasala-bibliotecaapostolica.html>.



cultura que vivemos, que é consumista e narcisista. E se quiserem olhar para o espelho, olhem para rir de si mesmos. Saber rir de si mesmo, isso nos dá alegria”²⁹.

E advertiu: “*um jovem que fica só em si mesmo, que vive apenas para si, acaba ‘com indigestão’ de autorreferencialidade. Ou seja, cheio de autorreferencialidade*³⁰.”

Abrir, olhar, sair, andar, quebrar, caminhar e ir são os verbos que mais combinam com o verbo “chamar”, do qual deriva a palavra vocação. Estes verbos de movimento são os verbos da nossa vocação e da nossa missão. Vocação é saída, é abertura, é deslocamento e decolagem dos pés, das mentes e dos corações ao mundo, aos outros, ao amor, à verdade, à justiça e à fraternidade, não para sermos mundanos, mas para sermos cristãos. Em cada vocacionado, a partir do batismo, Jesus realiza o seu éfata (Mc 7,34) vocacional, benigno, curativo e salutar. Cada vocação e cada vocacionado ouve, no recôndito do seu coração, Jesus dizer: “*Coragem, levanta-te! Ele te chama*” (Mc 10,49); *Talità cum*” (Mc 5,41); “*Lázaro, vem para fora*” (Jo 11,43).

Vale a pena recordar aqui, mesmo se de forma telegráfica, a alegoria que São Paulo usa para falar das duas alianças de Deus com o seu povo, as duas mulheres de Abraão: Sara e Agar (Gl 4,4,21-31). Como sabemos, Sara era a legítima esposa de Abraão. Mas ficou estéril e envelheceu. Nada contra as estéreis e nem contra as idosas. Enquanto Agar era a amante, jovem e fértil. Os dois filhos de Abraão nasceram em tempo, em circunstâncias e em missões diferentes e especiais. Ismael, filho de Agar, nasceu primeiro. Isaac, filho de Sara, nasceu por último. O primeiro era filho da carne e da escrava, enquanto que o segundo era o filho do Espírito e da promessa (Gl 4,23.28). A promessa só se realizou posteriormente. Por quê? E quando? Quando Abraão olhou para o céu e contemplou as estrelas (Gn 12,1-8;26,4)³¹. Contemplar é habitar em um Templo onde habita Deus. Em outras palavras, quando Abraão rezou. A oração vocacional, instituída por Jesus (Lc 10,2; Mt 9,37-39) e por ele recomendada, tem um valor inestimável. Não rezamos pelas vocações

²⁹ FRANCISCO. *Mensagem aos Membros da Comunidade Católica Shalom*. 4 set. 2017. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/papa-francisco-aos-jovens-evitem-a-doenca-do-espelho-e-saiam-a-alegria-de-deus-70339>.

³⁰ FRANCISCO, *Idem*.

³¹ GUIMARÃES, Pedro Brito, *Amo minha vocação*, 110-112.



porque Deus se esquece de chamar ou é indiferente à nossa situação, mas para nos lembrar e nos comprometer com as vocações.

A alegoria de Sara e de Agar é usada por Paulo para comparar as duas alianças de Deus com o seu povo. A primeira aliança é comparada a Agar e a segunda é comparada a Sara. Bem ou mal comparadas, em relação à animação, à promoção e à cultura vocacional, em alguns ambientes eclesiais é muito similar. Que projeto vocacional é este? Quem é seu artífice? Quem está fazendo este papel? E a quem ele interessa? Esta parábola ainda é pouco considerada na Pastoral Vocacional e no Serviço de Animação Vocacional. Uma pergunta, pelo menos, merece ser feita: quem na Igreja está fazendo o papel de Sara ou de Agar? As nossas Igrejas e as vocações são mais filhas de Sara ou de Agar?

A promoção e o cultivo das vocações implicam que o trabalho neste campo não seja autorreferencial, egocêntrico e individualista; mas tenha uma alma verdadeiramente eclesial. Segundo Jesus, há três elementos basilares do discipulado para a saída honrosa desta autorreferencialidade. São eles:

Primeiro, *estar com Jesus*, ser seu companheiro, seu aprendiz. Parece até jogo de pronomes possessivos. O que se quer dizer é que para estar com Jesus, é preciso sentar-se aos seus pés e aprender dele. E para aprender dele é preciso estar com ele, aprender dele e com ele. A vocação é um ato de aliança. Quem é chamado por Deus sela uma aliança com ele e ele com a pessoa chamada. Esta é a graça da vocação. Sem aliança não se vive e nem se realiza bem a vocação e a missão de estar fora de si.

Segundo, *Jesus chamou os que ele quis*. Só pode ser seu discípulo aquele ou aquela que ele escolhe e chama. Ninguém, por conta própria, pode atribuir-se a si mesmo o chamado de Deus. Quando Deus chama uma pessoa, esta passa a ser propriedade de Deus. Deus tem a posse desta pessoa (Gn 1,3-10). Ser chamado por Jesus significa que Jesus tem posse desta pessoa. Que é convidada a estar fora de si, para ser de Deus.

E terceiro, *para ser enviado em missão*. Este ser enviado inclui a missão de curar os doentes e expulsar os demônios, pisar em serpentes e beber venenos (Mc 16,16-18). No resumo que Jesus faz da missão estão presentes todos estes fatores e estes desafios. A missão cura, liberta e salva. Jesus não idealizou a missão. Disse que esta comporta o lidar com as doenças, os demônios, as serpentes e os venenos (Mc 16,17-18). A missão navega entre os barcos da dor e da



esperança. E a sua finalidade é levar as pessoas a embarcar no barco da esperança. As condições para irmos ao mundo inteiro implicam em estar fora de si e nos depararmos com estes desafios e vencê-los com a força do Ressuscitado. Não devemos pensar que Jesus não nos queria na missão. Ao contrário, ele nos quer na missão, não de maneira idealizada e romantizada. Missão não é romance. A missão inclui também presença permanente, perseverança, fidelidade a toda prova. Ele mesmo prometeu a sua assistência (Mt 28,20). Como diz o Papa Francisco: “*uma fé autêntica – que nunca é cômoda nem individualista – comporta um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ele*”³². A companhia de Jesus é a certeza de que venceremos todos os males e isto nos basta.

5 Nossas redes se romperam: vamos ao conserto³³?

Sair de si e estar fora de si é condição para dispor-se continuamente a consertar as redes. Hoje em dia, mais do que antes, para evangelizar temos que ter uma ideia, uma imagem e um sentimento. Por isto é que Jesus é o primeiro, o maior e o melhor evangelizador. Os seus Evangelhos narram muitas cenas épicas, poeticamente bonitas, humanamente curiosas e teologicamente eficazes, que sempre nos deixam com água na boca e nos olhos. E nos inspiram a estar fora de si.

Certa feita, Jesus passando pelo mar da Galileia, viu Pedro e André que lançavam as redes, João e Tiago que lavavam e consertavam as redes (Mc 1,14-20; Mt 4,18-22). Foi em uma cena como esta, que Jesus disse a Pedro: “*vai mais para o fundo e lança tuas redes para a pesca*” (Lc 5,4).

Jesus é quase um homem aquático. Ele tinha o cordão umbilical ligado à água: foi gerado na “caixa d’água”, o ventre de Maria (Lc 16-38); foi batizado no rio Jordão (Mt 3,13-17); bebeu da água do poço de Jacó (Jo 4,7); navegou muitas vezes pelo mar da Galileia, mar abaixo, mar arriba (Mc 6,45); fez do mar e do barco a sua cátedra (Mc 4,1-2; Lc 5,1-3); ordenou que o mar se acalmasse e este lhe obedeceu (Mc 4,39); mandou que os discípulos seguissem o homem com o cântaro de água

³² FRANCISCO, *Laudato Si*, 2013, n. 183.

³³ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Nossas redes se romperam: vamos ao conserto?* 27 set. 2021. Disponível em: <https://www.dompedrbrito.co.b.r> e em cnbb.org.br.



(Mc 14,13)34; na ceia lavou, com esta água, os pés dos discípulos (Jo 12,1-17); na cruz, do seu peito jorraram água e sangue (Jo 19,34); sentiu sede e pediu água para beber (Jo 19,28) e deram-lhe vinagre, um vinho de péssima qualidade, que ainda não chegou a ser vinho; na ressurreição comandou a pesca milagrosa e serviu o desjejum aos discípulos (Jo 21,1-13). E disse que, do seio de quem nele crer, jorrariam rios de água viva (Jo 7,37-39). Talvez por causa de tudo isto, ele caminhando pelo mar da Galileia (Mt 4,18ss), escolheu os primeiros apóstolos entre os pescadores de peixes e os transformou em pescadores de homens.

As duas cenas das redes, acima referidas, são cenas do passado ou da atualidade? São do livro escrito ou do livro da vida? Dos dois. O certo é que se tratam de três atos contínuos: lançar, lavar e consertar as redes. Ao lançar as redes a quantidade de peixes foi tão grande que as redes se romperam. Foi preciso então que João e André consertassem tais redes. Assim começa a história vocacional e missionária de Pedro, André, Tiago, João, e também a nossa e a de todo vocacionado.

A pandemia da Covid-19 foi uma pedra de tropeço em nossas vidas. Desconsertou o mundo. Matou muitas pessoas, enterrou muitos sonhos, sujou, rompeu e rasgou muitas das nossas redes. Deixou muitos buracos e muitos fios soltos. Lavou muitas mãos, com água e álcool em gel, e muitos rostos com lágrimas. Redes rompidas não seguram peixes. Os peixes são sabidos e inteligentes, à sua maneira. Eles sabem se defender e escapar das nossas armadilhas. E escapam pelos buracos, pelas fendas e frestas das redes rompidas. E, com isto, rompem as redes.

Em chave vocacional, salvaguardando algumas exceções, literalmente as nossas redes estão quase todas rompidas. É preciso ir ao conserto. Vamos dar uma olhada em nossas redes com as quais costumamos pescar, antes, durante e no pós-pandemia, e descobrir se elas estão ou não precisando de consertos. E se, no discernimento, descobirmos que elas se romperam, é a hora de puxá-las, lavá-las, enrolá-las e levá-las à oficina para o conserto. Temos ainda que saber com quais linhas, com quais agulhas e com quais outros instrumentos faremos este conserto. Pense em sua paróquia e ou em sua comunidade de fé como uma rede lançada ao mar que se rompeu com a pandemia, e que, por causa disto, está agora precisando de conserto.

³⁴ GUIMARÃES, Pedro Brito. *O Homem com o Cântaro de Água*. Disponível em: <https://dompedrobrito@com.br> e em arquiocesedepalmas.org.br.



Hoje talvez tenha mais pontos soltos e mais furos do que aparentemente imaginamos. E vamos ao conserto. O que está faltando para consertar as nossas redes? Coragem? Discernimento? Audácia? Ousadia? Criatividade? Oração? O que mais? Emendar os fios, um a um, é um trabalho manual, mental e técnico, exigente, cansativo, dispendioso e custoso. Mas a arte de pescar e a de evangelizar são semelhantes. Evangeliza-se bem como se pesca bem.

Vamos admitir que a nossa Igreja está como uma rede rasgada depois da pesca. Se na pesca, as redes se romperam, vamos ao conserto. Precisamos tirar os peixes, mas também os entulhos, as sujeiras e consertar os buracos. Quais redes devemos consertar? Quais fios se desataram ou se romperam? E o que podemos fazer? Sabemos quais foram os peixes que rasgaram as nossas redes? E quais os que escapuliram? Peixes pequenos ou grandes? Comuns ou especiais? Fortes ou fracos? Mansos ou bravos?

O sofrer nos ensina a amar. Quem passou pela vida e não sofreu, não viveu, vegetou. A Igreja está no mundo, mas o mundo também está na Igreja. Os dois estão juntos, no mesmo mar e no mesmo barco, pescando juntos, sofrendo juntos e juntos se salvando e salvando vidas.

6 Vocação, por amor, somente por amor!

“*Por ser exato, o amor não cabe em si. Por ser encantado, o amor revela-se. Por ser amor, invade e fim*”³⁵ Finalmente! É assim que considera o amor vocacional: exato, encantado, que não cabe em si, invade e fim. Por não caber em si, está sempre fora de si, a serviço do próximo. Gosto muito da sabedoria bíblica. Ela é antiga e nova ao mesmo tempo. Bela e sábia igualmente. Uma dessas pérolas que sempre me encantam é a narrativa da vida de Ana, esposa de Elcana. Ela é a “mulher que merece viver e amar como outra qualquer do planeta”³⁶, como diz o poeta. Elcana tinha duas mulheres, Ana, a esposa legítima, e Fenena, a amante (1Sm 1,2). Neste jogo traiçoeiro do amor humano, Ana sofreu horrores, derramou lágrimas e rezou muito. Embora fosse até bem cuidada por Elcana, era humilhada por Fenena porque não conseguia ter filho. E foi discriminada até por Eli, sacerdote do santuário de Silo, que

³⁵ DJAVAN. *Pétala*. 1982. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/djavan/11338>.

³⁶ NASCIMENTO, Milton. *Maria, Maria*. 1978. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/blog/significado-da-musica-maria-maria>.



a confundiu com uma embriagada, quando, na verdade, estava rezando, pedindo a Deus a graça da maternidade (1Sm 1,14-15). Quando obteve a graça de ser mãe de Samuel, logo que a criança foi desmamada, Ana foi novamente ao santuário pagar a sua promessa e ofereceu Samuel a Deus (1Sm 1,28). A vocação é a maternidade da Igreja. Como Maria gerou o Filho de Deus feito homem, a Igreja gera filhos e filhas para Deus e para o mundo. Sara, Ana, Maria e tantas outras não geram filhos para si, mas para Deus.

Comumente as mães são muito possessivas. São, por natureza, superprotetoras. Ai de quem tocar nos seus filhos. Amor de pai é para fora, para a rua, para o mundo; amor de mãe é para dentro, para seus braços, para seu colo e não para fora. As mães querem os filhos para si mesmas ou para seus projetos pessoais. Ana tinha tudo para possuir Samuel desta forma. No entanto, abriu mão dele e o ofertou a Deus. O final desta história todos o conhecem. O cântico de Ana inspirou Maria a compor o seu Magnificat. E Samuel se tornou um grande profeta. Exerceu o seu ministério com maestria, ungiu reis e converteu até o rei Davi. Tudo por amor.

Voltando ao assunto, o amor é e está na base de tudo na vida, sobremaneira da vocação. O amor, tudo encerra. Nascemos por amor e morremos no amor. O nosso túmulo é como o ventre que nos gerou. No ventre de nossa mãe e no túmulo, somos formados, reformados e performados no amor, com amor e para o amor em corpos incorruptíveis (1Cor 15,51-57). Em ambos os espaços vitais as mãos de Deus, quais mãos de oleiros, de garimpeiros ou de quaisquer outros artesãos, nos tecem e nos transformam em amor. Sem amor, portanto, não pode existir vocação. Toda vocação é por amor e para o amor. A maior e a melhor vocação é amar e ser amado. São João da Cruz dizia: “Amar é tudo dar e dar-se a si mesmo”. O mesmo pode-se dizer com relação à vocação. Vocação é o amor de Deus derramado em nós e para nós.

Conclusão

No final da cena, na qual Jesus é acusado de estar fora de si, há uma afirmação, com a qual se conclui este escrito: *“E olhando em redor para os que estavam sentados junto dele, disse: “eis minha mãe e meu irmãos! Quem faz a vontade de Deus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe”* (Mc 3,34-35). Essas pessoas se constituem em sua nova família. Não somente quem é parente consanguíneo, mas quem o escuta,



de bom grado, e faz a vontade de Deus. Como seguidores de Cristo que somos, esta é mediação e este é o caminho para entrarmos nesta nova família vocacional de Jesus.

À guisa de conclusão, mencionam os três pilares das estações vocacionais:

Primeiro pilar: *sair de si*. A condição primigênia, *sine qua non*, para a compreensão do conceito de vocação é “sair de si”. Esta foi a condição imposta a Abraão, nosso pai na fé, para que ele respondesse, com fidelidade, ao chamado de Deus. Tudo começou em Ur, na Caldeia. Àquele velhinho, já na sua condição de emeritudo, o Senhor disse: “*sai da tua terra e vai...*” (Gn 12,1-5). E ele saiu sem titubear. A vida é uma viagem, uma travessia. Na ponte desta travessia se deixa algo para trás e se assume algo novo na nova margem. Esta é a condição também de Jesus. Também Ele, o vocacionado do Pai, sempre estava “fora de si”. Sair é desapegar-se efetiva e afetivamente. Encastelado, centrado em si mesmo, não se responde de modo digno à vocação. Esta é também a condição de Maria na anunciação. Ela foi capaz de sair de si e abrir espaço em seu coração para acolher o projeto que Deus tinha para ela.

Segundo pilar: *para estar com o Senhor*. Outra condição indispensável para uma autêntica vocação é estar com o Senhor. Vocação é paixão, é encantamento. Sem paixão e sem encantamento não se progride e nem se persevera na vocação. Estar com Jesus é ir com ele ao Jordão para o batismo; é ir ao deserto para, na força do Espírito, vencer as tentações; é subir o monte da transfiguração, ao monte calvário e ao martírio para a doação. Vocação é ser também Maria-Marta-Lázaro, amigos de Jesus; é subir à árvore para ver Jesus, como Zaqueu; é ir buscar água, ao meio dia, como a samaritana à beira do poço de Jacó. Esta foi também a condição de Maria, na sua viagem missionária à casa de Isabel.

E terceiro pilar: *voltado todo para a missão*. Não basta ir à missão. É preciso, antes, ser missão. Ser missão é trilhar o caminho de Jerusalém a Jericó, no cuidado de quem caiu nas estradas da vida e foi violentado em sua dignidade; é tocar nas lepras da humanidade, sem medo de ser infectado; é perder tempo com os que gritam por acolhida, cura, perdão e inclusão; é sentar-se à mesa com os pecadores; é promover a vida plena e, por fim, dizer: “Lázaro, vem para fora!” Esta foi a condição de Paulo. No dia da sua conversão, o Senhor disse a Ananias: “*vai, porque este é para mim um vaso escolhido para levar o meu nome diante dos gentios,*



e dos reis, e dos filhos de Israel, o Senhor precisa dele” (At 9,15). É esta também a condição de Maria na fuga para o Egito.

Os antigos sábios diziam: “*Totus introito* (entrar com todo o ser) – *Solus manebo* (ficar em silêncio do ser) – *Alius egrediar* (diante das escolhas da vida). Por fim, a nossa vocação deveria ser vivida como uma sinfonia, em cinco atos: *Evangelli Gaudium*³⁷ (alegria), *Laudato Si*³⁸ (louvação ecológica), *Querida Amazônia*³⁹ (amor e afetividade), *Fratelli Tutti* (fraternidade e amizade social) e *Gaudete et Exsultate* (santidade)⁴⁰.

Do muito ou do pouco aqui expresso sobre “vocação como estar fora de si”, chega-se ao que vale para o resto da vida: o discernimento. Discernir é uma graça, é uma vocação e uma missão. Discernir é ser o porteiro do próprio coração. O vocacionado é um sondado, de dentro para fora e de fora para dentro⁴¹, a exemplo do salmista: “*Senhor, tu me sondas e me conheces...*” (Sl 139,1). Portanto, este é o meu conceito incidental de vocação. Vocação é nada mais, nada menos do que estar com e como Jesus: “fora de si”. Não significa enlouquecer, mas algo muito parecido. São Francisco, e, junto dele, podem ser incluídos muitos outros santos e santas, foi considerado louco. Quem vive centrado no seu pedestal não consegue viver a sua vocação. Somente quem vive descentrado e desfocado de si mesmo pode centrar sua vida em Jesus Cristo. Um exemplo disto é o apóstolo Paulo, que chega a dizer que não vive mais para si, mas seu viver é Cristo (Fl 1,21). Há entre Jesus e Paulo uma identificação de vida. Quem centraliza toda a sua vida em si mesmo, se descentraliza de Jesus e de sua vocação (Gl 2,20). “*Depois de Cristo, Paulo é único*”⁴².

Na base de uma vocação está o testemunho de vida. Hoje com o advento do celular que caiu no gosto do povo e se tornou popular, somos constantemente observados e filmados. É preciso estar muito atento aos

³⁷ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelli Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

³⁸ FRANCISCO, *Laudato Si*, o. c.

³⁹ FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: Edições CNBB, 2020.

⁴⁰ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate*. Sobre a chamada à santidade no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2018.

⁴¹ FRANCO, Walter. *Serra do Luar*, 1981: “Viver é afinar o instrumento de dentro pra fora, de fora pra dentro. A toda hora, a todo momento: de dentro para fora, de fora pra dentro”. Disponível em: <https://m.letras.mus.br/walter-franco/388644>.

⁴² LAGRANGE, Garrigou citado por AZEVEDO, Dom Walmor de Oliveira. *Cristologia Paulina* (28 ago. 2008). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cristologia-paulina/>. Acesso em: 14 jun. 2023.



gestos, às palavras e às atitudes. Gosto muito daqueles textos que narram a transladação da Arca da Aliança, por Davi. Tudo muito organizado, animado, simbólico, alegre e orante. Davi se empolgou e dançou. A filha de Saul, seu inimigo político, ao ver o rei dançar, desprezou-o em seu coração (1Cr 15,1-29), gravou a cena e compartilhou com os seguidores de suas redes sociais. Davi ficou mal na fita, na tela ou na rede. O mesmo pode acontecer conosco. Todo discernimento ainda é pouco. Deixo aqui o meu último conselho: em matéria de vocação não o mínimo necessário e sim o máximo possível! Como disse em um canto que compus para os seminaristas: “*livre, leve e firme, e com decisão, ouvi seu chamado no meu coração. Livre, leve e firme, e em oração, segui seu caminho em minha missão*”⁴³!

E, para concluir, rezemos ao Espírito Santo de Deus para que fortaleça os vocacionados no seu caminho e não deixe faltar à sua Igreja vocações santas e comprometidas com a causa do Reino:

Vem luz verdadeira, vem eterna vida, vem mistério escondido, vem tesouro inefável, vem alegria perene; vem expectativa dos que serão salvos; vem ressurreição dos mortos; vem força divina de cada coisa completa, muda e transforma; vem, tu que a todo instante nos inspira, a todo instante nos visitas, a todo instante nos torna tua morada; vem Senhor; respiro do Pai e respiro do Filho; vem em nossos corações; transforma-os e torna-os corações de filhos, na expectativa da Palavra de Cristo que tu nos trazes, porque dela tu és eu companheiro inseparável; vem Espírito Santo, acolhe as nossas preces, une-te às nossas preces, realiza a nossa prece⁴⁴. Amém!

Referências bibliográficas

BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria*. La percepción de la forma. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

BENTO XVI. Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

⁴³ “O Bom Pastor e o Seminarista”, letra de Dom Pedro Brito Guimarães e música do Padre Wallison Rodrigues.

⁴⁴ Oração de São Simão, o novo Teólogo, 949-1022, citado pelo Papa Bento XVI. *Audiência Geral*, 16 set. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090916.html.



BENTO XVI. São Simão, o novo Teólogo. *Audiência Geral*, 16 set. 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090916.html.

BOFF, Leonardo. *A força da ternura*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2011.

BOFF, Leonardo. “*A beleza salvará o mundo*”: Dostoiewski nos ensina como. 27 abr. 2014. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2014/04/27/a-beleza-salvara-o-mundo-dostoiewski-nos-ensina-como/>.

CANTALAMESSA, Raniero. *Etsi Christus non daretur*. 5 mar. 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-03/cantalamezza-segunda-pregacao-quaresma-perfeita-humanidade-jesus.html>.

CNBB. *Vocação: graça e missão*. Corações ardentes, pés a caminho (Lc 24,32-33). Texto-Base. Brasília: Edições CNBB, 2022.

DJAVAN. *Pétala*. 1982. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/djavan/11338/>.

DOSTOIESWSKI, Fiódor. *O Idiota*. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

FRANCO, Walter. *Serra do Luar*, 1981: “Viver é afinar o instrumento de dentro pra fora, de fora pra dentro. A toda hora, a todo momento: de dentro para fora, de fora pra dentro”. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/walter-franco/388644/>

FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Evangelii Gaudium*. A Alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Christus Vivit*. Para os jovens e para todo o povo de Deus. Brasília: Edições CNBB, 2019.

FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

FRANCISCO. Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e todas as pessoas de boa vontade. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO. *Mensagem na inauguração da Sala de exposição da Biblioteca Apostólica Vaticana*. 5 nov. 2001. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/november/documents/20211105-nuovasala-bibliotecaapostolica.html>.



FRANCISCO. *Mensagem aos Membros da Comunidade Católica Shalom*. 4 set. 2017. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/papa-francisco-aos-jovens-evitem-a-doenca-do-espelho-e-saiam-a-alegria-de-deus-70339>.

FORTE, Bruno. *En el umbral de la belleza*. Por una estética teológica. Valencia: Edicep, 2004.

GONZALEZ-RUIZ, José Maria. *Evangelho de São Marcos*, em Comentários à Bíblia Litúrgica, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Amo a minha vocação*. As minhas quarenta sedes vocacionais. Publicação independente, 2018.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Eu também estou doente*. O desejo incontido de ser escutado. Brasília: Edições CNBB, 2022.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Carta Pastoral “O homem com o cântaro de água”*, Palmas, 2021. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br/>.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Por uma grande missão*. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br/>.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Nossas redes se romperam: vamos ao concerto? 27 set. 2021*. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br/>.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Toda vocação é graça sua*, 27 abr. 2019. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br/>.

GUIMARÃES, Pedro Brito. *Vocação Existe!* 19 fev. 2019. Disponível em: <https://dompedrobrito.com.br/>.

HARRINGTON, Daniel J. *O Evangelho Segundo Marcos*. Novo Comentário Bíblico. São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos, Editores: BROWN, Raymond E.; FIZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E., São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2011.

LAGRANGE, Garrigou citado por AZEVEDO, Dom Walmor de Oliveira. *Cristologia Paulina* (28 ago. 2008). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cristologia-paulina/>. Acesso em: 14 jun. 2023.

LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (ed.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LEITE, Francisco. *Ele está fora de si*. A linguagem popular do Evangelho de Marcos. São Paulo: Recriar.



LINDER, Ph. Van. *Marcos*. Comentário Bíblico, III. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (org.). São Paulo: Loyola, 2012.

MARTINI, Carlo Maria. *Que Beleza salvará o Mundo?* Lisboa: Paulinas, 1999.

NASCIMENTO, Milton. *Maria, Maria*. 1978. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/blog/significado-da-m%c3%basica-Maria-Maria>. Acesso em: 12 set. 2022.

PALAORO, Adroaldo. Seguimento de Jesus, esvaziamento do “ego”. *Reflexão feita para a sexta-feira santa*, Ciclo A, Instituto Humanitas Unisinos, em 8 mar. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 12 set. 2022.

PINHO, Sérgio Miguel Tavares de. “*Que beleza salvará o mundo?*” Leitura teológica da pergunta de Dostoieswki. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade de Teologia, Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2013.

RATZINGER, J. *Introduzione al cristianesimo*. Brescia: Queriniana, 2003.

VANHOYE, Albert. *Il pane quotidiano dela parola*. Comento alle letture della Messa, ciclo I e II. Casale Monferrato: Piemme, 1994.



Os chamados do mestre: da beira mar à beira do abismo

Master Jesus' calls: from the seaside
to the edge of the abyss

*Ildo Perondi**

FAVI

*Patrícia Zaganin Camilo Rosa***

PUC-PR

Recebido em: 13/07/2023. Aceito em: 02/08/2023.

Resumo: *Este artigo objetiva refletir sobre alguns chamados de discípulos e discípulas por Jesus nos Evangelhos Sinóticos, no ano em que a Igreja do Brasil celebra o seu terceiro Ano Vocacional. Diferente dos mestres da sua época, Jesus vai ao encontro dos seus discípulos e discípulas lá onde estes estão vivendo e trabalhando. A iniciativa é sempre de Jesus. Ele vai à beira mar e, também, à beira dos abismos onde chama homens e mulheres para irem em seu seguimento. A origem de toda vocação continua sendo o encontro decisivo com Jesus Cristo e sua proposta. Os discípulos e discípulas que foram chamados não eram especialistas na Torá, porém responderam com prontidão e generosidade ao convite do Mestre. Esses modelos de chamados e, conseqüentemente, as respostas dadas a eles lançam luzes para os desafios das vocações de hoje.*

Palavras-chave: *Vocação; chamado; seguimento de Jesus; discípulos e discípulas.*

Abstract: *This article aims to reflect on some calls of the male and female disciples by Jesus in the Synoptic Gospels, in the year in which the Church*

* Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2015). Mestre em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Urbaniana, Roma, 2002). Atualmente é Professor de Sagradas Escrituras no Studium Theologicum e na Faculdade Vicentina (FAVI), em Curitiba, PR.

E-mail: ildoper@gmail.com.

** Doutoranda em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, Curitiba, PR). Mestra em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, Curitiba, PR, 2017). Coordena cursos de especialização pelo INSECH.

E-mail: patriciazaganin@hotmail.com.





of Brazil celebrates its third Vocational Year. Different from the masters of his time, Jesus goes to meet his disciples where they are living and working. The initiative is always Jesus. He goes to the seaside and also to the edge of the abysses where he calls men and women to follow him. The origin of every vocation remains the decisive encounter with Jesus Christ and his proposal. The male and female disciples who were called were not specialists in the Torah, but they responded promptly and generously to the Master's invitation. These models of calls and, consequently, the responses given to them shed light on the challenges of today's vocations.

Keywords: *Vocation; call; following Jesus; male and female disciples.*

Introdução

A Igreja do Brasil celebra, em 2023, um ano dedicado às vocações com o tema: “Vocação: Graça e Missão”, e o lema: “Corações ardentes, pés a caminho”, inspirando-se na passagem dos discípulos de Emaús (Lc 24,32-33). O Texto-Base (TB n. 2) do Ano Vocacional lembra que a origem, o centro e a meta de toda vocação e missão é a própria pessoa de Jesus Cristo, pois é Ele que toma a iniciativa de chamar e de enviar. A origem de toda vocação está em um encontro decisivo com Jesus Cristo, pois não basta ouvir o que falam dele, mas é necessário encontrá-lo e vislumbrá-lo nos caminhos da História (TB n. 22).

Por ocasião do Simpósio Bíblico “Bíblia e Vocação”, realizado de 23 a 25 de maio de 2023, pela FACASC, foi solicitada uma conferência com o título “Os chamados do mestre: da beira mar à beira do abismo”. Desta conferência resultou o presente artigo, cujo tema é instigante e desafiador, com o objetivo buscar nos evangelhos sinóticos respostas vocacionais aos chamados de Jesus, que pudessem lançar luzes para o desafio das vocações na Igreja do Brasil, por ocasião do III Ano Vocacional.

Partiu-se da análise teológica e interpretação de textos selecionados dos evangelhos sinóticos. Primeiro do chamado dos quatro primeiros discípulos em Mc 1,16-20 (e paralelo em Mt 4,18-22); em seguida, o chamado dos primeiros discípulos no Evangelho de Lucas; depois o chamado das mulheres para serem discipuladas; e, por fim, o chamado do homem endemoniado geraseno de Mc 5,1-20. O “abismo” soa um tanto enigmático à primeira vista, no entanto, ao analisarmos o local e o modo como se deram constatamos que foi uma novidade para a época. O lugar onde Jesus foi buscar seus discípulos e discípulas fugiu ao modelo convencional da época.



1 O chamado dos primeiros discípulos

Depois de narrar de forma abreviada que Jesus venceu as tentações, o evangelista Marcos apresenta Jesus em atividade na Galileia, anunciando o Reino de Deus e chamando as pessoas à conversão e à preparação para a chegada do Reino que já está próximo (Mc 1,14-15). Em seguida, Jesus se dirige à beira mar onde chama os primeiros quatro discípulos (Mc 1,16-20, cf. texto paralelo de Mt 4,18-22).

Para o povo da Bíblia, o “mar” significa o inimigo a ser superado. Foi assim na saída do Egito quando tiveram que atravessar o Mar Vermelho. Pensava-se que no mar era moradia do Dragão e símbolo do mal (Jó 7,12). O mar indica desorganização, hostilidade e perigo de morte. O mar simboliza o império que se levanta contra Deus e oprime o povo (Dn 7; Ap 13,1; 19,20; Ex 14–15). (SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 80). E é justamente à beira mar que Jesus vem chamar seus primeiros discípulos.

A iniciativa do chamado depende exclusivamente de Jesus. Diferente da prática comum da época em que os discípulos iam em busca do mestre, é Jesus quem vai à procura dos primeiros discípulos. Ele vai lá aonde eles estão, em seus locais de trabalho, à beira do Mar da Galileia. O discurso gira em torno dos instrumentos de trabalho: redes, pesca e barcos.

Com esse grupo, Jesus forma comunidade ao redor de si. Primeiro está o chamado de Simão Pedro e seu irmão André; e, logo em seguida, o chamado de outros dois irmãos, Tiago e João, os filhos de Zebedeu. Esses quatro discípulos são os primeiros da lista dos Doze e, também, estarão presentes nos momentos mais importantes da vida de Jesus (Mc 1,29; 9,2; 14,33 etc.). Estes quatro simbolizam também a nova caminhada que será feita pelo Evangelho. “São quatro, isto é, representam todas as pessoas que se dispõem a seguir a Jesus e assumir a sua missão, gente proveniente dos quatro cantos da terra” (SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 80).

Interessante notar que, antes de chamar, Jesus “viu” Pedro e André, e depois “viu” Tiago e João. No Antigo Testamento, antes de chamar e escolher seu povo, Deus “viu” sua situação (Ex 3,7). Quem vê, conhece, sabe quem é. Jesus sabe os nomes dos pescadores; sabe quem eles são e o que eles fazem.



O primeiro a ser chamado é Simão. Em Marcos, ainda não ocorreu a mudança do nome para “Pedro” que só ocorrerá no momento da instituição dos Doze (Mc 3,16). E então será sempre Pedro o primeiro a ser nominado na lista dos Doze Apóstolos (Mt 10,2; Mc 3,16; Lc 6,14; At 1,13). Seu nome era *Simão* ou *Simeão* (**Barjonas**: filho de Jonas, segundo Mt 16,17; Jo 21,15), cujo significado é “aquele que ouve”. Para se identificar com a sua nova missão, Jesus lhe deu o nome aramaico *Kepas*, como será reconhecido mais tarde (Jo 1,42; 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gl 1,18; 2,9.11.14); em grego *Petros*; e *Petrus* em latim. É possível que ele não tivesse seu próprio barco, mas pescasse da margem do lago ou de um barco pertencente a outra pessoa (Mc 1,16-20). Marcos informa também que vivia com sua mulher, na casa da sogra, pois não tinha casa própria (Mc 1,30-31) (PIKASA, 2023).

O segundo a ser chamado é André, irmão de Simão Pedro. No Evangelho de João, André era primeiramente discípulo de João Batista e foi o primeiro a seguir Jesus (Jo 1,40). Jesus chama duplas de irmãos, porque “dois” é o princípio de muitos, e o Filho chama para a fraternidade. Aliás, não há uma chamada só. Depois da primeira, há uma segunda, outras, muitas, tantas quanto o seu infinito amor por nós. (FAUSTI, 1994, p. 40). Mais adiante, Jesus dirá que “a colheita é grande, mas poucos os operários. Pedi, pois, ao Senhor da colheita que mande operários para a colheita” (Mt 9,37-38).

Pedro e André são pescadores. Eles são de Betsaida (casa da pesca). São chamados no seu local de trabalho. A pescaria por profissão comporta os riscos, as dificuldades, os perigos, a frustração. É no mar que eles sabem lançar as redes em busca de peixes; outra missão os espera, em outro “mar”, irão lançar suas redes.

Jesus é o Mestre. Ele sabe o caminho e, por isso, vai à frente. Os discípulos são chamados para o seguimento, isto é, ir atrás dele. É isso que significa a expressão grega *opiso mou*. No anúncio da Paixão (Mc 8,31-33), Pedro chama Jesus à parte e o repreende, pedindo que não tome o caminho da cruz. Jesus o manda ir para trás, usando a mesma expressão *opiso mou* (Mc 8,33): “vai para trás de mim” (e não “afasta-te de mim” ou “vá para longe de mim”, como traduzem algumas Bíblias). Atrás de Jesus é o lugar de todos aqueles e aquelas que são chamados ao seguimento. Quem quiser ir à frente de Jesus será também sempre pedra de tropeço, será “satanás” tentando desviar o caminho do Mestre.



Os quatro primeiros discípulos foram chamados para uma missão: serem “pescadores de homens”. Trata-se de uma metáfora para dizer que os discípulos deverão tornar-se como o Filho, que tira os irmãos do abismo das suas perdições (Mc 1,39). A profundidade das águas é boa para os peixes, mas é mortal para os seres humanos. Esses precisam ser “pescados” do abismo, símbolo do nada e do mal, para respirar vivos e livres em seu *habitat* natural (FAUSTI, 1998, p. 58). Os discípulos que foram “pescados” por Jesus se tornam como o Mestre: filhos que devem ser irmãos de todos os irmãos que estão perdidos. Na verdade, eles só entenderão o seu próprio chamado quando forem, por sua vez, enviados para a “pesca” (Mc 3,14-15).

É importante ressaltar como o evangelista Marcos sinaliza a urgência dada ao chamado e à resposta, valendo-se do termo grego *eutis*. É a urgência do Reino de Deus, por isso, Marcos insiste em dizer que tudo acontece “logo”, “imediatamente” (vv. 18 e 20), ao mesmo tempo em que cada pessoa chamada demonstra a pronta disponibilidade para o seguimento. “Para seguir a Jesus é preciso romper com o mar e partir a edificar um novo sistema de convivência social. Seguimento e missão são inseparáveis. A ruptura tem que ser pronta e imediata (v. 18 e 20).” (SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 79).

A segunda dupla de chamados é formada por Tiago e João. Eles são os filhos de Zebedeu, cujo significado é “dom de Deus” ou “dom de YHWH”. Quanto a Pedro e a André, não se mencionou o nome do pai, apenas que eram irmãos. Naquela época era comum alguém ser conhecido pelo nome do seu pai. A ausência do nome do pai, pode sugerir que ele já estivesse morto.

Tiago e João estavam consertando as redes. É possível ver nas duas situações em que os discípulos foram chamados a dupla revelação da missão da Igreja. Os dois primeiros estavam “lançando as redes”; os outros dois estavam “consertando as redes”. Na Igreja, é preciso ter aqueles que lançam, isto é, que vão em missão; mas também são necessários aqueles que permanecem e estruturam o trabalho pastoral.

A segunda dupla deixa a barca e o pai. Os primeiros deixaram o trabalho que faziam; os outros dois deixam o convívio familiar. Para o seguimento, pede-se o desprendimento e a doação total, e isso tem um significado espiritual mais profundo: o discípulo passa a fazer parte de uma comunhão de vida com o mestre, que a partir deste momento lhe mostra as metas a serem alcançadas, Jesus o instrui, guia-o, traça-lhe em



precedência a via terrena e o faz participar de seus projetos (SCHNACKENBURG, 2002, p. 38).

O Reino de Deus é dado gratuitamente a todos e interpela cada pessoa à conversão. Converter-se é mudar o coração e a direção dos próprios pés. A proposta de Jesus espera, em contrapartida, uma generosa resposta. Por iniciativa de Deus, o Reino de Deus já veio; a entrada nele, porém, depende da liberdade de cada pessoa chamada. A conversão é voltar-se para Jesus, fazendo em seu seguimento o mesmo caminho. Jesus caminha, vê, chama alguns pescadores para uma pesca diferente. Eles deixam redes, barca e pai, e seguem o Mestre Jesus. Esses são os elementos de toda vocação em todos os tempos até nossos dias. Começa com os pés de Jesus que vêm ao nosso encontro e termina com os nossos pés que pisam nas suas pegadas para segui-lo, em busca daquelas pessoas que estão perdidas, para salvá-las!

Mais adiante, encontramos o chamado de Mateus (Mc 2,13-14; Mt 9,9). Também ele foi chamado enquanto Jesus andava à beira mar e o encontrou em seu local de trabalho. A diferença deste chamado é que Mateus não é pescador. O restante dos componentes do chamado é muito parecido: é Jesus que vai até o local onde está Mateus, a iniciativa é de Jesus, a decisão é imediata e ele deixa tudo e se coloca no seguimento do Mestre. A novidade é que Mateus demonstra a alegria e a generosidade e, por isso, oferece um grande banquete (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13).

Em Marcos 3,13-19, Jesus se encontra na montanha, onde passou a noite em oração. É ali que ele institui o grupo dos Doze. Os evangelhos não relatam como foi o chamado dos outros sete discípulos que se somaram aos quatro primeiros e a Mateus para formar o grupo dos Doze. Um detalhe importante é que Jesus teve a liberdade e a iniciativa de escolher, pois “chamou aqueles que ele quis” (v. 13). Em seguida, estão os três pontos para aquilo a que os Doze foram chamados e constituídos: a) ficar com Jesus; b) irem anunciar e pregar; c) fazer o bem e libertar as pessoas dos seus males e sofrimentos.

Mais tarde, os Doze serão enviados em missão (Mc 6,6-13; Mt 10,1.9-14). A vocação dos discípulos está intrinsecamente unida à vocação do Filho que veio em nome do Pai. No agir dos discípulos a serviço do Reino de Deus, continua se estendendo a vocação do próprio Jesus que os chamou e, também, enviou. “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio [...]” (Jo 20,21).



Marcos indica outra informação importante: a casa passa a ser o local onde Jesus explica as Escrituras aos seus discípulos. Não é mais o Templo e nem as sinagogas o lugar da Palavra e do Sagrado, mas a “casa de Jesus”, mencionada seis vezes como local de ensinamento. “Ele estava em casa [...] e anunciava-lhes a Palavra” (2,1-2); “E voltou para casa. E de novo a multidão se apinhou [...]” (3,20); “Entrou em casa; seus discípulos o interrogaram sobre a parábola” (7,17); “Ao entrar em casa, seus discípulos perguntaram-lhe [...]” (9,28); “Em casa, ele lhes perguntou: ‘Sobre que discutíeis no caminho?’” (9,33); “Em casa, os discípulos voltaram a interrogá-lo a respeito desse ponto” (10,10).

O chamado dos discípulos foi feito fora do lugar “normal” (escolas, sinagogas), isto é, no lugar em que onde as pessoas viviam e trabalhavam. A missão para a qual foram enviados também não é para irem às sinagogas ou ao Templo, mas os discípulos são enviados ao mundo, às casas, àquelas pessoas marginalizadas e esquecidas pelo sistema religioso e político da época. Em outras palavras: a missão dos discípulos é extensão e continuidade da missão de Jesus.

Os primeiros chamados não são doutores na *Torá* judaica, mas simples pescadores que aderem ao plano libertador de Deus: a resposta ao chamado de Jesus não é meramente intelectual, exige uma decisão interior. Eles não estão prontos. Precisam fazer caminho e caminhar com o Mestre que os chamou.

2 Simão Pedro: “pescador” ou “pecador” (Lc 5,1-11)

Diferente de Marcos e Mateus, Lucas organiza melhor seu Evangelho (Lc 1,2). Deve ter soado estranho que alguém aparecesse à beira do lago e, no primeiro contato com os pescadores, fizesse um chamado e imediatamente quatro deles tenham respondido sem nenhum conhecimento ou questionamento do projeto. Então, deixando as redes, barcos e família, saíram em seguimento de um mestre desconhecido.

Por isso, antes do chamado dos primeiros discípulos, Lucas apresentou Jesus, anunciando o projeto do Mestre na sinagoga de Nazaré (4,16-21). Jesus fez vários ensinamentos aos sábados, os quais eram vistos com autoridade e, com isso, sua fama se espalhava por todo lugar na redondeza (4,31-37). Jesus curou a sogra de Pedro quando este ainda não era seu discípulo (4,38-39). Depois Jesus realizou muitas curas e libertou as pessoas dos seus males (4,40-41). Jesus não permaneceu somente em



Cafarnaum, mas anunciou seu projeto por povoados, cidades, sinagogas. Por isso, as multidões o procuravam, queriam retê-lo para si (Lc 4,42-44).

Somente Lucas preocupa-se em montar um cenário em que Jesus ensina o povo todo reunido e depois dirige uma palavra de ordem clara aos discípulos. O contexto literário reforça esta ideia, Jesus já havia proclamado a Palavra de Deus na sinagoga de Nazaré, a qual lhe conferia caráter messiânico. Esta Palavra gerava sinais pelas curas que ocorriam na Galileia. (PERONDI; CATENASSI; SILVA, 2013, p. 695).

As multidões iam a Jesus não somente para serem curadas, mas porque queriam ouvir sua palavra, conhecer seu ensinamento e escutar a sua mensagem (5,1). Numa destas ocasiões, Jesus subiu no barco de Simão (Pedro) e estava ensinando. Depois mandou que lançassem as redes para águas mais profundas. Então aconteceu a pesca milagrosa.

Diante do milagre, a primeira reação de Simão é de atirar-se aos pés de Jesus, afirmando: “Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um pecador” (5,8). “Mediante esta boa resposta possível, Simão confessou sua condição humana limitada e implorou a clemência divina” (BOVON, 2005, p. 335). Mais do que pescador, em Lucas, Pedro é um “pecador”. Este não é apenas um detalhe isolado, mas uma característica fundamental no Evangelho de Lucas, no qual Jesus é apresentado como o médico de corpos e de almas. Ele é aquele que cura as enfermidades do povo; liberta dos demônios, purifica os leprosos e perdoa os pecados. Lucas é o Evangelho que apresenta Jesus como o portador da salvação, da misericórdia e da compaixão em favor das pessoas excluídas, marginalizadas e consideradas pecadoras.

É no terceiro evangelho que se encontram os “grandes perdões” de Jesus:

- O perdão à mulher pecadora que muito amou (7,36-50);
- O perdão ao filho perdido e recuperado (15,11-32);
- O perdão e a salvação a Zaqueu e sua casa (19,1-10);
- O olhar de Jesus leva Simão Pedro ao arrependimento (22,54-62);
- Na cruz, Jesus perdoa seus algozes e aqueles que o crucificaram (23,34);
- O perdão ao malfeitor como ele pregado na cruz (23,39-43).

A esses episódios, deve-se ainda acrescentar o perdão à mulher colhida em flagrante delito de adultério, situado em Jo 8,1-11. Essa passagem, inserida no Evangelho de João, no entanto, tem muita pro-



babilidade de ser um texto de autoria de Lucas, pois apresenta todos os traços e estilos lucanos.

Em Lucas, o chamado dos primeiros discípulos também se dá à beira do Lago de Genesaré, quando as multidões acorrem a Jesus para ouvir a sua mensagem. O lugar do anúncio da Palavra de Deus não é mais a sinagoga (4,15.44), mas é lá onde o povo está e onde o povo pode ir, sem restrições de leis. É a Palavra que se encarna na vida do povo, no chão da vida, no ventre da humanidade. À beira do lago torna-se, para Jesus, o lugar privilegiado da pregação da Palavra de Deus.

A multidão apertava-se ao seu redor para ouvir a palavra de Deus. É preciso imaginar a cena, as pessoas querendo chegar o mais perto possível para captarem melhor as palavras. Isso indica a fome e a sede que o povo tinha em ouvir uma palavra confiável da parte de Deus, sem estar marcada pela rigidez da lei, sempre condenando mais do que ser, efetivamente, uma boa notícia de salvação. A atitude da multidão contrasta com aquela dos adversários de Jesus que se aproximavam para tentá-lo. É essa multidão que, desde o início, ficou encantada “com o seu ensinamento, pois Jesus ensinava com autoridade” (Lc 4,32).

A atitude de Jesus é subir na barca, sentar-se e então falar às multidões. A barca que foi construída para a pesca torna-se agora o lugar do ensinamento da Palavra de Deus. Essa barca torna-se símbolo da Igreja. Jesus está na barca “sentado”, significa a posição do Mestre que ensina a Palavra, mas também como o remador que guia e conduz a barca.

É com a sua palavra que Jesus ordena os pescadores para que se aventurem para águas mais profundas. “Avança” x “lançai”: passa-se de um singular para o plural. Simão Pedro não está mais só. É a missão da Igreja. Junto está outra barca. Para pescar com duas barcas são necessárias ao menos quatro pessoas para conduzir as barcas e lançar as redes. André não é mencionado no texto. Seria ele o quarto? É a missão comunitária da Igreja que deve ir ao alto-mar, às águas profundas.

Pedro recorda a Jesus que passaram a noite inteira trabalhando em alto mar e não capturaram nada. Longe de Jesus, a barca corre riscos, não produz frutos, não pesca peixes, pode naufragar.

Pedro responde ora como pescador, ora como discípulo. Como pescador, não deve nada a um homem que não tem tanto tempo de ofício quanto ele e se ocupa de outra profissão; estão todos cansados da pesca noturna e sabe que durante o dia não é possível conseguir muito êxito. Simão



chama Jesus de epistáta (“mestre”) e sua resposta (“trabalhamos a noite inteira sem nada apanhar”) pode ser um indicativo de uma repreensão subentendida. O título dado a Jesus no v. 5, epistáta, pode ser traduzido como “mestre”, mas deve ser entendido no sentido de “chefe”, não usado para um mestre de escola, mas para um superior que possua certa autoridade (PERONDI; CATENASSI; SILVA, 2013, p. 698).

No entanto, Pedro obedece por causa da palavra de Jesus. A obediência e confiança na palavra de Jesus produz resultado. Eles encheram as duas barcas. O verbo grego empregado aqui e no v. 9 é *sulambano* cujo significado é “encher, conceber”. É o mesmo verbo que o Anjo usa para Maria, que pelo poder do Espírito concebeu (1,31.38). As barcas ficam cheias, repletas, concebidas pela Palavra. O discípulo, como Maria, concebe! O resultado é que as duas – Maria e a barca – ficam “cheias”, mas não afundam. Temos aqui uma imagem da Igreja, que, conduzindo os irmãos perdidos à salvação, na realidade, concebe o Filho que se fez o último dos últimos.

Eles levaram as barcas para a margem, deixaram tudo e seguiram a Jesus. Pedro torna-se pescador de homens e mulheres para a missão da Igreja e do Reino. “Lucas afirma: tu eras pescador, porém de agora em diante pescarás homens vivos” (BOVON, 2005, p. 335). As barcas ficam lá na margem do Lago e a missão segue pelo mundo afora.

A mensagem de Jesus é sobre chamado e missão. Nós também somos chamados hoje. Primeiro a aproximar-se, apertar-se para ouvir a Palavra de Deus. Acolher a palavra de Jesus que nos envia e com ela nos chama. Também nós – pescadores das noites escuras e sem peixes – devemos nos reconhecer pecadores. É nossa condição humana. Jesus, porém, é quem nos restaura. De pecadores, passamos a ser discípulos e discípulas, enviados às “águas profundas” deste mundo, sabendo que que a barca é de Jesus e é ele que guia e conduz a sua Igreja em missão. “Não deixemos que nos roubem a força missionária” (EG 109).

3 O chamado daquelas mulheres à beira dos abismos (Lc 8,1-3)

Somente Lucas narra a passagem em que o grupo das mulheres já segue Jesus desde a Galileia, enquanto ele anuncia o Reino de Deus por cidades e povoados (8,1-3). O texto mostra que Jesus está sempre a caminho. Ele se desloca, movimenta-se, vai ao encontro das pessoas



para anunciar-lhes a boa notícia do Reino de Deus, o grupo dos Doze Apóstolos e o grupo das mulheres o acompanham. As mulheres seguem e servem a Jesus “assim como” os Doze. Elas são colocadas em paridade, sem distinção. São discípulas. É o grupo feminino que acompanha Jesus.

Os mestres da época não admitiam mulheres como discípulas. Jesus mais uma vez inova ao incluir as mulheres como suas seguidoras. Ele não exclui, ao contrário, acolhe. Essas mulheres seguem e servem a Jesus; elas exercem seu serviço (diaconia). Esse grupo será fiel até o fim. Elas estarão com Jesus no caminho do Calvário (23,27), aos pés da cruz (23,29.55) e na manhã da ressurreição (24,1.10.22).

Maria, chamada Madalena, era de Magdala e, assim, era conhecida. Magdala significa “torre forte”. Ela é a primeira da lista das mulheres, como Pedro é o primeiro dos Apóstolos. Maria Madalena é alguém que experimentou a graça de Deus e foi curada dos “sete demônios”. O número sete indica um mal muito forte. “Demônio”, na Bíblia, nunca se refere a pecados morais, mas a males desconhecidos que atrapalham a vida das pessoas. Que “demônios” eram os que incomodavam Maria Madalena?

A segunda nominada é Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes. É uma mulher da elite. Não é informado se ela abandonou o marido para seguir Jesus. De Susana só se diz o nome dela e não há mais qualquer referência. E havia várias outras. Não são somente as três. Há um grupo de mulheres que fazem parte do grupo de discípulas.

Elas ajudavam a Jesus e seus discípulos. Elas serviam a Jesus e aos Doze, isto é, à comunidade (Igreja). Serviam com aquilo de que dispunham. Com os bens que possuíam. Naquela época, as mulheres dificilmente poderiam possuir bens materiais ou dinheiro. Portanto, mais do que bens materiais, elas serviam com seu jeito, com sua voz, seu serviço. A tradução por “bens materiais” não é a mais indicada. A expressão grega é *yparchonton*, que é derivada do verbo *yparcho*, classificada como um particípio presente, ativo, nominativo, masculino, identificada quinze vezes no Novo Testamento, traduzida por “sendo” ou “estando” em At 2,30, Gl 2,14 e Fl 2,6. E bem mais do que “bens materiais”, devemos entender que elas serviam com os seus recursos, suas possibilidades.

*Há, portanto, um indício que o termo *yparchonton* pode ter outros empregos além de “bens” e é possível presumir que em Lc 8,3 as mulheres seguiam a Jesus e o serviam com o que possuíam, não significando necessariamente que se trata-se exclusivamente de bens econômicos (RODRIGUES, PERONDI; ROSA, 2018, p. 320).*



Jesus dá passos à frente, supera a divisão que havia entre homens e mulheres. O mesmo espaço é dado tanto aos homens como às mulheres. Jesus acolhe e empodera quem está na marginalização e exclusão. As mulheres “servem”, isto é, *diekónoun*, exercem a sua diaconia, o serviço ao Reino de Deus. Segundo Bovon, o verbo *diakonéo* não quer indicar somente ajuda em dinheiro; para ele, “Lucas emprega este verbo em sentido pleno e concreto, ou seja, as mulheres foram responsáveis pela organização prática da comunidade reunida em torno de Jesus” (2005. p. 565-566).

Assim às mulheres é resgatado e devolvido o lugar que lhe era negado. “Jesus não se contenta de elevar a mulher acima do nível em que a tradição a mantinha, coloca-a em pé de igualdade com o homem” (JEREMIAS, 2010, p. 494). Se no Templo e nas sinagogas as mulheres não tinham espaço, na Igreja nascente as mulheres terão um papel importante (Rm 16,1; At 1,14; 12,12; 16,13-15; 17,4.12.34 etc.). Elas assumem o discipulado na fidelidade e na perseverança até as últimas consequências. “As formas com que elas entram na vida e na missão de Jesus é diversa, mas a forma como o seu seguimento é apresentado aponta sempre para um modelo fiel e radical (MAZZAROLO, 2004, p. 268).

Os outros evangelistas também citam as mulheres como seguidoras, porém somente são mencionadas no final do Evangelho, na cruz e na ressurreição. Lucas poderia nos ter informado sobre o chamado e a vocação das mulheres. Se nenhum Mestre tinha discípulas, mais uma vez devemos admitir que a iniciativa foi de Jesus. Então ficamos imaginando como foi o primeiro chamado, com muita certeza a primeira foi Maria Madalena, e foram surpresas a resposta e o anúncio às demais mulheres de que elas também poderiam ser discípulas de um Rabí. É possível também que elas tenham sentido a rejeição do grupo masculino. Todavia, mais do que isso, devem ter sentido a alegria e a generosidade de poder seguir e servir, de serem discípulas autorizadas.

Na Conferência de Puebla, a Igreja latino-americana destaca que “a mulher com suas aptidões características, deve contribuir eficazmente para a missão da Igreja, participando em organismos de planejamento e coordenação pastoral, catequese etc.” (2006, p. 845; 848).



4 O chamado de um homem à beira dos abismos

Um homem possuído por um espírito impuro, vindo dos túmulos, veio ao encontro de Jesus (Mc 5,1ss). A situação desse homem nos assusta. Ele vivia no meio das tumbas e ninguém podia dominá-lo. Ele arrebatava grilhões e estraçalhava correntes, de modo que ninguém conseguia segurá-lo. Nem sequer dormia, pois, dia e noite, perambulava pelos túmulos e pelas montanhas, dando gritos e ferindo-se com pedras. Este é um dos textos mais difíceis do Novo Testamento, além da situação do homem e do que aconteceu no encontro com Jesus, o texto traz outros problemas para a sua interpretação, pois informa que o fato se passou “do outro lado do mar, na região dos gerasenos” (Mc 5,1). Ora, se olharmos no mapa, na região de Gerasa, não existe mar e está a 800 metros acima do nível do mar.

Na opinião de Schnackenburg (2002, p. 111) o fato deve ser localizado na costa oriental da região da Decápole. As cidades de Gerasa ou Gedara foram nominadas por serem as cidades mais importantes e conhecidas da região, porém estavam situadas ao interno da Decápole, distantes do mar da Galileia. O autor cita Orígenes para afirmar que o local se chamava Kursa, onde os montes são íngremes e caem em direção ao mar.

Ao ver Jesus, o homem endemoninhado correu e prostrou-se diante dele. O gesto é bonito, pois se esperava que ele fosse pedir um milagre, para ser libertado do mal que o atormentava. No entanto, não é isso que ele pede em alta voz: “Que queres de mim, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Conjuro-te por Deus que não me atormentes!” (Mc 5,7). Ou seja: o homem sabe quem é Jesus, dá-lhe um bom título, mas pede para que Jesus o deixe em paz e vá embora. Jesus, no entanto, não escuta o seu pedido, mas lhe diz: “Sai deste homem, espírito impuro!”.

Um novo problema surge quando Jesus lhe pergunta o nome. A resposta é: “Legião é meu nome, porque somos muitos”. De fato, Legião é um nome coletivo, plural, mas não é nome de gente. E o homem rogou insistentemente que Jesus o mandasse para fora daquela região. E os espíritos impuros rogaram-lhe que Jesus os mandasse para a manada de porcos.

Outro problema surge: por que é que haveria uma manada tão grande (cerca de dois mil porcos) se os judeus não comem carne de



porco? Quem seria o louco que gastaria tanto tempo e tanto dinheiro para ter um prejuízo assim?

Então Jesus permitiu, e os espíritos impuros que habitavam no pobre homem se precipitaram para dentro dos porcos e estes se arrojaram precipício abaixo e se afogaram no mar. As pessoas que cuidavam dos porcos ficaram apavoradas, vieram ver o que tinha acontecido. Encontraram o homem sentado, vestido e em são juízo. E os donos dos porcos (em vez de louvar a Deus) “começaram a rogar que Jesus se afastasse do seu território” (Mc 5,17).

Então Jesus entrou no barco e o homem queria ir com ele, mas Jesus não deixou, e disse-lhe: “Vai para a tua casa e para os teus e anuncia-lhes tudo o que o Senhor na sua misericórdia fez por ti” (Mc 5,19). E o homem começou a proclamar pela Decápole (dez cidades) o quanto Jesus fizera por ele. O seu desejo era estar com Jesus, porém ele responde enviando-o em missão (vv. 18-20). Ele “já é apóstolo, porque está em grau de contar aos outros aquilo que o Senhor fez por ele, anunciando a sua misericórdia” (FAUSTI, 1994, p. 165).

Em verdade, quem está sentado, vestido e de mente é já um homem novo, com ele, está o Filho. Por isso, como ele, é enviado aos seus irmãos ainda escravos. Cada libertação se torna uma missão. Estar com ele e ser enviado são as duas notas essenciais do apóstolo (3,14s) (FAUSTI, 1994, p. 169).

A maioria dos biblistas concorda que o texto é uma forte crítica ao império romano que dominava a Palestina no tempo de Jesus e escravizava as pessoas. Não se podia falar mal dos romanos abertamente. De fato, na região de Gerasa, não há mar. Mas havia uma Legião de soldados romanos. Os judeus não comiam carne de porco, mas os romanos sim. Os porcos “vão para dentro do mar”, isto é, dentro dos romanos, como era o destino da carne de porco. Para os judeus, o mar era sempre um perigo, desde a saída do Egito, quando tiveram que atravessar o mar que queria engoli-los (Ex 14). Os romanos se julgavam donos do mundo e vinham pelo mar, com suas galeras de guerra. Eles se achavam os donos do mundo e diziam do Mediterrâneo *mare nostrum*.

Se o texto é difícil de ser explicado em algumas partes, devemos olhar como começou e como terminou. Começou com um homem em terrível situação. Graças à intervenção de Jesus, ele ficou bom. Jesus não o quis consigo, nem o devolveu aos túmulos (que é lugar dos mortos), mas



o enviou para casa, de onde havia sido expulso. O homem que não servia para nada, tornou-se anunciador da bondade de Deus! Bem diferente foi a posição dos donos dos porcos que só viram o prejuízo e mandaram Jesus embora. Para eles, a vida tinha menos valor do que os porcos.

Jesus enviou o homem para anunciar a misericórdia de Deus aos da sua casa. No entanto, ele mesmo amplia o âmbito do anúncio. Vai anunciar em toda a Decápole. “Com o ex-endemoniado inicia a missão entre os pagãos, cada um dos quais é chamado a fazer em primeira pessoa a sua própria experiência de encontro livre com o Senhor” (FAUSTI, 1994, p. 166). Com isso, o campo para a missão entre os gentios está aberto e aquele homem que fez a experiência e foi beneficiado por Jesus não precisa “ficar com Jesus”. Ele está pronto para ir anunciar:

É importante ressaltar o fato de que o primeiro missionário não é um judeu, mas um gentio. Uma vez libertado de seus “demônios”, pode o gentio imediatamente, sem precisar fazer parte de grupos judeus, nem se assimilar a eles, pode imediatamente sair anunciando o Evangelho, isto é, proclamando “o que fez por ti o Senhor na sua misericórdia”. (SOARES; CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 79).

É possível que a perícopes tenha tomado este formato com o objetivo de fazer uma forte crítica à dominação romana sobre a Terra Prometida, mas o texto também quer ser uma preparação dos discípulos para a ida em missão. Após a partida de Jesus a evangelização se dará em terras estrangeiras, dominadas por tantos “demônios” que possuem poder de aprisionar e dominar as pessoas, e diante dos quais o poder de Jesus deverá se sobrepor.

Hoje podemos nos perguntar: Nós que recebemos tantas graças de Deus, sabemos anunciar as maravilhas e a misericórdia de Deus aos da nossa casa e das nossas regiões? E a nossa sociedade valoriza mais a vida ou “o lucro dos porcos”? O texto, porém, ensina também que as forças do mal podem sempre ser vencidas: “a potência do mal é enorme, mas é obrigada a retirar-se defronte à força divina e à dignidade de Jesus” (SCHNACKENBURG, 2002, p. 114).

Considerações Finais

Jesus nos ensina que as vocações não nascem prontas. Ele não foi chamar seus discípulos e discípulas nos lugares convencionais: no



Templo de Jerusalém, nas sinagogas ou nas escolas dos fariseus. Foi buscar no chão da vida, nos lugares de trabalho, onde as pessoas moravam ou nas periferias excluídas. Assim como o agricultor que, para ver a colheita, precisa antes ir ao terreno bruto, limpar, preparar, semear a semente, cuidar, acompanhar, Jesus foi buscar à beira do mar e à beira dos abismos da história humana.

Além de não esperar que os discípulos e discípulas viessem a ele, Jesus inovou, agiu diferente pelo fato de ir em busca, e pela novidade de criar formas diferentes de discipulado e missão. As pessoas chamadas formaram, junto com o Mestre, uma nova comunidade fraterna. Assim a missão do Mestre se estende na missão dos discípulos e discípulas.

O desafio vocacional para a Igreja é romper certos paradigmas, colocar-se em saída, como pede o Papa Francisco, “pescar diferente”, mas também propor e deixar-se guiar pelo Espírito Santo para formas novas e diversificadas de discipulado e missão, que respondam às exigências e necessidades das pessoas de hoje.

Às vezes, queremos as vocações prontas, perfeitas. Esquecemos que Deus não escolhe os capacitados, mas capacita os escolhidos. Vocacionar é saber lapidar, ter a paciência histórica, correr riscos e perdas. Um bom exemplo disso é o grupo dos escolhidos e escolhidas por Jesus.

Referências

BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2005.

CNBB. *Vocação: graça e missão*. 3º ano vocacional do Brasil. Texto-Base (TB), Brasília: Edições CNBB, 2023.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Puebla: Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2006.

FAUSTI, S. *Una comunità legge il vangelo di Marco*. Milano: Editrice Ancora Milano, 1994.

FAUSTI, S. *Una comunità legge il vangelo di Matteo*. Milano: Editrice Ancora Milano, 1998.



JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômica-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus: Academia Cristã, 2010.

MAZZAROLO, I. *Lucas em João. Uma nova leitura dos Evangelhos*. 2. ed. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2004.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z.; SILVA, G. S. A centralidade da Palavra de Deus em Lucas 5,1-11 (The centrality of the Word of God in Luke 5,1-11) – DOI: 10.5752/P.2175-5841.2013v11n30p682. *HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, n. 30, p. 682-708, 29 jun. 2013.

PIKASA, X. *Com Pedro/Papa, Simão Barjona, chamado Kepa/Pedro. Uma história aberta (I)*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/629941-com-pedro-papa-simao-barjona-chamado-kepa-pedro-uma-historia-aberta-i>. Acesso em: 1 jul. 2023.

RODRIGUES, C. B.; PERONDI, I.; ROSA, P. Z. C. As mulheres seguiam e serviam Jesus em Lc 8,1-3. *Revista Estudos Bíblicos*. Vol. 35, n. 139, jul./set. 2018, p. 316-329. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/60>. Acesso em: 1 jul. 2023.

SCHNACKENBURG, R. *Vangelo secondo Marco*. Roma: Città Nuova, 2002.

SOARES, S. A. G.; CORREIA JÚNIOR, J. L. *Evangelho de Marcos*. Vol. I: 1-8. Refazer a casa. Petrópolis: Vozes, 2002.



Pedro e Paulo: um chamado para dois mundos

Pedro and Paul: a call for two worlds

*Gilvan Leite de Araujo**

PUC-SP

Recebido em: 01/06/2023. Aceito em: 19/06/2023.

Resumo: *O universo missionário que envolve as figuras de Pedro e Paulo se situa no I séc. da era cristã. Universo pluricultural que vivia sob o domínio imperial Romano. Neste universo surge um pequeno núcleo chamado de cristãos que anunciam um Messias Ressuscitado. Mensagem esta estranha, principalmente por ser proveniente de uma pequena e incômoda colônia romana chamada Judeia. O anúncio e o modo de vida adotado por este pequeno núcleo progressivamente gera atenção e propõe como modelo no meio pluricultural e politeísta do Império Romano. Deste pequeno núcleo proveniente da Palestina se destaca as figuras de Pedro e de Paulo. Distintos em todos os aspectos, eles são atraídos pelo Cristo e se tornam seus seguidores. O primeiro anunciando dentro da própria cultura e outro se abrindo para o universo pluricultural do Império. Aqui desejamos evidenciar algumas características da pessoa de Pedro e de Paulo, a vocação de cada um e acenar para algumas características do universo missionário da Palestina e das demais províncias do Império Romano. A proposta é extensa, motivo pelo qual se limitará apresentar apenas alguns elementos que permitam evidenciar a riqueza desses apóstolos e o universo no qual se dedicaram a evangelizar. Portanto, apresentaremos a vocação de Pedro e de Paulo, algumas características destes apóstolos e, finalmente, alguns traços do ambiente no qual atuaram.*

Palavras-chave: *Pedro; Paulo; missão; Palestina; Império Romano.*

Abstract: *The missionary universe that involves the figures of Peter and Paul is situated in the 1st century. of the Christian era. Pluricultural universe that lived*

* Pós-Doutor em Teologia Bíblica (Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 2017). Doutor em Teologia Bíblica (Pontificia Universitas San Tommaso d'Aquino, Angelicum, Roma, 2007). Mestre em Teologia Bíblica (Pontificia Universitas San Tommaso d'Aquino, Angelicum, Roma, 2012). Coordenador do PPG em Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina – LIJO. Diretor do Instituto Superior de Filosofia Sede da Sabedoria da Diocese de Osasco. Vice-reitor do Seminário Maior de Teologia da Diocese de Osasco.

E-mail: glaraujo@pucsp.br.





under the Roman imperial rule. In this universe, a small group called Christians appear who announce a Risen Messiah. This message is strange, mainly because it comes from a small and uncomfortable Roman colony called Judea. The announcement and the way of life adopted by this small nucleus progressively generates attention and proposes as a model in the multicultural and polytheistic environment of the Roman Empire. From this small nucleus from Palestine, the figures of Peter and Paul stand out. Distinguished in every way, they are attracted to Christ and become his followers. The first announcing within its own culture and the other opening up to the pluricultural universe of the Empire. Here we want to highlight who Peter and Paul were and the characteristics of the mission of each one of them. Here we want to highlight some characteristics of the person of Peter and Paul, the vocation of each one and point to some characteristics of the missionary universe of Palestine and the other provinces of the Roman Empire. The proposal is extensive, which is why it will limit itself to presenting just a few elements that allow highlighting the richness of these apostles and the universe in which they dedicated themselves to evangelize. Therefore, we will present the vocation of Peter and Paul, some characteristics of these apostles and, finally, some features of the environment in which they acted.

Keywords: *Peter; Paul; mission; Palestine; Roman Empire.*

Introdução

As figuras de Pedro e de Paulo são emblemáticas quando tratamos do tema vocacional. Ambos, judeus, mas chamados pelo Senhor em distintos momentos e possuidores de caráter, também, totalmente distintos. A fé em Jesus Cristo e a missão de evangelizar são pontos fundamentais que os une.

Assim a temática envolve as figuras de Pedro e Paulo e respectivos universos de missão. Partindo de distintas experiências e realidades, ambos tiveram encontro particular com Jesus Cristo, seja convivendo com ele durante a sua missão, seja por meio de revelação. Mas ambos abraçaram a fé no Ressuscitado e por diferentes caminhos, glorificaram o Senhor com suas próprias vidas. Para vislumbrar a beleza e a grandiosidade dessas duas colunas da Igreja, partiremos da primeira experiência que tiveram de Jesus Cristo. Apresentaremos as características pessoais de Pedro e de Paulo e, posteriormente, procuraremos evidenciar traços do universo missionário de um e do outro.

1 Chamado de Pedro

O chamado de Pedro possui diferenças entre as narrativas Sinóticas e aquela Joanina. Em Marcos e Mateus, Pedro e seu irmão André são chamados por Jesus para serem “pescadores de homens” enquanto



lançavam as redes ao mar (Mc 1,16-18; Mt 4,18-20). Lucas apresentam uma redação mais elaborada. De fato, é descrito que Jesus ensina junto ao lago de Genesaré para uma multidão que se comprime entorno a ele. Diante disto, vê dois pequenos barcos com pescadores que lavavam as redes após uma noite fracassada de pesca, entra num deles que pertence a Simão Pedro e pede que avance, lance as redes e pesque, no qual ocorre a pesca. Espantado com a pesca realizada, Pedro pede que Jesus se afaste dele, por se considerar indigno, mas Jesus o convida ao seguimento (Lc 5,1-11).

A narrativa Joanina foge completamente deste ambiente pesqueiro e coloca André, discípulo de João Batista, fazendo uma experiência pessoal com Jesus, o “Cordeiro de Deus”. Esta experiência, o impulsiona anunciar Jesus, como o Messias, ao seu irmão Simão, conduzindo-o à sua presença. Simão, sendo apresentado, é contemplado por Jesus, que lhe confere novo nome, ou seja, Cefas e Kefas (Jo 1,35-42).

A vocação de Pedro passa por progressivo amadurecimento. Do homem que tinha dificuldades de compreensão e demonstra-se medroso diante dos desafios, conforme deixam transparecer os quatro evangelhos, ao Apóstolo que prega com coragem e profundidade, após a experiência de Pentecostes (cf. At 2).

2 Chamado de Paulo

O Novo Testamento nos apresenta quatro narrativas a respeito da vocação/conversão de Paulo: At 9; 22; 26; Gl 1,11-24. As narrativas de Atos diferem daquela de Gálatas devido às respectivas finalidades e autorias.

A Carta aos Gálatas foi escrito por Paulo para a região da Galácia. Esta região é caracterizada pela colonização celta. A região centro-norte da Ásia Menor foi conquistada pelos povos gauleses ou gálatas que lá se estabeleceram, conferindo o nome de Galácia a esta região, por volta de 278 a.C. O Povo Gálata consistia em três tribos: os trocmos, os tectósagos e os tolistobogo, organizados em sistemas de tetraquias.¹ Após o estabelecimento ocorrerá naturalmente um processo de inculturação celta, persa, grega e, depois, romana. No campo religioso ocorrerá a fusão entre o panteão grego com a divindades celtas, conferindo características

¹ HANSEN, G. W. Carta aos Gálatas. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Edições Loyola, 2008. p. 580-581.



profundamente mística. Não por menos, Éfeso se tornará o centro mundial do ocultismo, totalmente visível nas Cartas ao Gálatas e aos Efésios².

Este universo místico da região da Galácia é que servirá de base para a compreensão da narrativa da conversão de Paulo descrita por ele na Carta:

*Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por **revelação** de Jesus Cristo... Quando, porém, **aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça**, houve por bem revelar em mim o seu Filho, para que eu o **evangelizasse entre os gentios**, não consultei carne nem sangue, nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco. Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias... Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia. (Gl 1,11-12.15-21)*

Paulo insiste que o Evangelho anunciado por ele foi recebido por “revelação” e sublinha que não foi por ensinamento de algum “homem” e nem consultou a “carne e nem sangue”. Portanto, segundo sua ótica, Jesus foi revelado à ele. Chama a atenção a referências a alguns lugares: Damasco, Arábia, Síria e Cilícia. O que Paulo deseja expressar aos Gálatas?

Enquanto a narrativa da vocação em Gálatas descreve uma perspectiva mística, a Lucana, de Atos dos Apóstolos, possui um contexto mais sóbrio e narrativo. O elemento místico do chamado aparece, mas enquanto uma experiência pessoal de Paulo com o Ressuscitado. Assim, vem descrito a experiência cristofânica, seguida do seu encontro com Ananias em Damasco.

Os relatos de Atos dos Apóstolos nos descrevem Paulo “a caminho” de Damasco sendo rodeado, por volta do meio-dia por uma luz intensa vinda do céu. Paulo cai por terra e a voz de Jesus que lhe diz: “*Saul, Saul, porque me persegues?*” (9,3-4; 22,6-7; 26,13-14). Paulo então pergunta: “*Quem és, Senhor?*” e a resposta: “*Eu Sou Jesus, a quem tu persegues*” (9,5; 22,8; 26,15). Em At 9 e 22 o Senhor Jesus Cristo pede a Paulo que se levante e se dirija para a cidade onde lhe dirão (=Ananias) o que ele

² DE GENNARO, G.; SALZER, E. C. *Letteratura Mistica*: San Paolo Mistico. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999. p. 171-178.



deve fazer (9,6; 22,10); enquanto em At 26 e Gl 1 é o próprio Jesus que confere a missão a Paulo.

A experiência de Paulo pode ser descrita como uma teofania, ou se quisermos ser mais exatos, uma “cristofania”, ou seja, a manifestação divina de Nosso Senhor Jesus Cristo a Paulo. Tal experiência mística implica em duas características: a primeira é a da conversão e a segunda é a da missão. Além disso, a experiência de Damasco é uma típica experiência de mística da luz e acima de tudo, é um chamado a missão profética.

Teremos um Paulo profeta na linha de Jeremias, profeta das nações. É perseguido várias vezes como Jeremias, encontra dificuldade assim como Jeremias encontrou, tem linguagem e consciência profética ao modelo de Jeremias³. Entra em êxtase, recebe visões de Deus, revelações, por meio do Espírito Santo. Portanto, ele é a boca de Nosso Senhor para o mundo da época e para nós – e é eficaz. Jesus fala através deste homem apaixonado. É um homem que anda sempre em frente. O que caminha em frente está pronto a partilhar o que está na sua frente: cultura, nações, línguas, povos, e leva adiante sua missão, sempre em contato com a Igreja, ensinando o que aprende.

3 A Pessoa de Pedro

Pedro é descrito como filho de Jonas (Mt 16,17) ou João (Jo 1,44) e irmão de André. Era casado, por meio do qual se fala da sua sogra curado por Jesus (Mt 8,14-15; Mc 1,29-31; Lc 4,38-39). Sabe-se que era de Betsaida (Jo 1,44) e que trabalha, como pescador, em Cafarnaum, junto com seu irmão e eram sócios de Tiago e João, Filhos de Zebedeu (cf. Lc 4-5). Junto com seu irmão André, são apresentados como “*homens iletrados e sem posição social*” (At 4,13).⁴

No geral, Pedro surge com porta-voz dos doze (cf. Mc 10,28; 11,21; 13,3). Digno de nota é expressão joanina aos demais apóstolos, ou seja, “condiscípulo” (Jo 11,16), salvaguardando a primazia petrina, própria do Quarto Evangelho.

³ EVERTS, J. M. Conversão e Vocação de Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Edições Loyola, 2008. p. 260-261.

⁴ CHIARAZZO, R. Pietro. In: *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*. Vol. 3. Torino: Piemme 1997. p. 109.



3.1 Homem de Fé

As profissões de fé de Pedro, expressam o ponto de vista dos Doze a respeito de Jesus e destaca o seu primado. Em Marcos, os demônios são os únicos a reconhecerem quem é Jesus: “*Que queres de nós, Jesus Nazareno? Viestes para arruinar-nos? Sei quem tu és: o Santo de Deus*” (Mc 1,24). Contudo, a partir do capítulo oitavo, Pedro professa a fé em Jesus, por meio do qual os demônios se calam neste Evangelho: “*Pedro respondeu: Tu és o Cristo*” (Mc 8,29).

A narrativa mateana possui uma construção importante. Os discípulos retornaram de uma missão e se retiram para Cesareia de Filipe, a fim de descansar. Esta pausa se torna o momento de avaliar a missão. A questão que se coloca é o que a multidão compreendeu sobre Jesus e a segunda é quem é Jesus para os Apóstolos. Destas questões é que provem a profissão de fé de Pedro e a resposta de Jesus, colocando Pedro como a rocha no qual a Igreja se edificará.

3.2 Homem “com pouca fé”

A ambivalência de Pedro se faz sentir nas narrativas da profissão de fé. Retornando a narrativa mateana, após a profissão de fé de Pedro, anunciando Jesus como o Cristo e o Filho de Deus, imediatamente, Jesus apresenta o desafio da sua missão que passará pela paixão e crucifixão (Mt 16,21-23). Pedro repudia imediatamente tal situação: “Deus não o permite, Senhor! Isto jamais acontecerá” (Mt 16,22).

A resposta de Jesus interessa para o tema vocacional, ou seja, “ὄπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ” (Mt 16,23), cuja tradução seria “vá para trás de mim”. Na realidade, Jesus está dizendo a Pedro “é você que me segue não o contrário”. Neste sentido, quando Pedro impõe que Jesus o siga, ele se torna uma pedra de tropeço, pois irá atrapalhar a missão do Senhor. Este é de fato, a intenção do diabo na tentação, ou seja, que Jesus o siga. Tanto o diabo como Pedro se tornam “facilitadores da missão”, pautando pelo princípio do bem-estar individual.

3.3 Caminhada sobre o mar

Outra situação que envolve Pedro é a narrativa mateana da caminhada sobre as águas do mar (cf. Mt 14,22-33). Diferente das narrativas marcana (Mc 6,45-52) e joanina (Jo 6,16-21). Nesta, Pedro



ao ver Jesus caminhar sobre as águas do mar durante a noite em direção a sua embarcação pede que ele mesmo seja capaz de caminhar, também, sobre as águas em direção de Jesus. Tendo a solicitação atendida, prontamente se põe a caminhar, mas o medo lhe faz afundar e Jesus o socorre. Diante da reação de Pedro, Jesus lhe diz: “*Homem fraco na fé, por que duvidaste?*” (Mt 14,31).

Entre fé provada e reprovada, Pedro é modelo daquele que, independentemente das situações, aprende a ser todo do seu Senhor, fazendo progressivo caminho de conhecimento do Mestre e despojamento de si.

3.4 As negações de Pedro

As negações de Pedro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72; Lc 22,54-62; Jo18;15-18.25-27) só podem ser compreendidas a partir do contexto bíblico mais amplo. No geral, nas tradições veterotestamentárias apresentam alguns personagens em situações limites cuja vontade é justamente desistir de tudo. Tal situação é visível na história de Elias diante da perseguição de Jezabel (1Rs 19). Nesta, Elias resolver abandonar tudo e ir para o deserto “*para salvar a sua vida*” (1Rs 19,3) e “*pediu a morte dizendo: agora basta Yhwh! Retira-me a vida...*” (1Rs 19,4). O seu desejo é apenas abandonar tudo e tentar salvar a sua própria vida diante da ameaça eminente.

Outra tentativa de desistência encontra-se na Profecia de Jeremias. Isto ocorre diante de um fracasso. Jeremias proferiu o oráculo publicamente que não acontece, caindo do descrédito popular. Tal fracasso o faz se voltar contra o próprio Deus. De fato, as suas palavras são fortes: “*na verdade, Yhwh, não te servi do melhor modo possível? Não me aproximei de ti no tempo da desgraça e no tempo da tribulação?... Reconhece que sofro humilhação por tua causa... Tu és para mim como lago enganador, águas nas quais não se pode confiar!*” (Jr 15,10-21). Prossegue o profeta: “*Sirvo de escárnio todo dia, todos zombam de mim... estou cansado de suportar, não aguento mais... maldito seja o dia em que nasci!*” (Jr 20,7-18). As palavras de Jeremias contra Yhwh descrevem a situação atual do profeta, entre abandonar tudo e recomeçar a sua vida ou tentar recomeçar a sua missão sem saber o que lhe espera e diante de tudo e de todos que desacreditam dele.

Enquanto Elias foge para salvar a sua vida, Jeremias amarga a situação de fracasso. Ambos são vocacionados e agora buscam abandonar



a missão. Nesta perspectiva é que se deve compreender a situação de Pedro, entre um “super-herói” que proclama fazer tudo por Jesus, a alguém que busca salvar a sua pele.

Tanto Elias como Jeremias retornam para suas respectivas missões. Pedro também o fará, conforme a narrativa se pode observar na narrativa joanina. Nesta, segue duas situações, na primeira, a reconciliação e na segunda, a missão que deverá realizar:

- a) A reconciliação de Pedro com Jesus se dá no momento no qual ele se veste e joga ao mar, diante do anúncio da presença do ressuscitado (cf. Jo 21,7). Tenho evidenciado em minhas pesquisas que a veste na Bíblia pode significar condição moral ou social. Diversas narrativas aludem ao vestir-se ou despir-se. Aqui, Pedro encontra-se nu enquanto pesca. O estar nu, aqui, indicaria situação de pecado e distância do Senhor. O ato de vestir-se é símbolo de reconciliação.
- b) A atribuição da missão ocorre no diálogo entre Jesus e Pedro através do tema “amor-amizade” (Jo 21,15-19). Narrativa mal interpretada, segundo o qual seria o ato de reconciliação. O eixo interpretativo encontra-se em João 15, na qual Jesus anuncia o tema do amor e da amizade, tendo em vista que amizade é pleno conhecimento do Mestre e da Vocação (cf. Jo 15,12-17).

4 A Pessoa de Paulo

Uma boa expressão para se compreender a pessoa de Paulo é a seguinte: “*verificamos que este homem é uma peste: ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro, e é um dos da linha-de-frente da seita dos nazareus*” (At 24,5). Esta afirmação proferida por Tertulio, advogado dos judeus, diante do governador Felix, explicita bem o caráter de Paulo.

Saulo significa “o pedido”⁵, Paulo, “o pequeno”.⁶ Dois nomes com significados bem diversos. Um da tradição hebraica, outro da tradição grega. Tendo todas as nuances da etimologia desses dois nomes, que título poderia ser aplicado a ele? Entre os títulos bíblicos atribuídos a Paulo

⁵ SCHUMACHER, H. *Die Namen der Bibel*. Heilbronn: Paulus-Verlag, 1995. p. 162.

⁶ HAUG, H. *Namen und Orte der Bibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002. p. 289.



talvez um mereça atenção: “uma peste”. Este título, de At 24,5, deixa transparecer o caráter obstinado de um apaixonado pelo Evangelho. De fato, a comunidade apostólica acolhe um tenaz perseguidor convertido chamado Saulo, agora Paulo. Homem temido pelos cristãos (=perseguidor), odiado pelos judeus (=traidor) e inconveniente para os romanos (=agitador); todas as qualidades para não ser bem-vindo.

Paulo possui algumas características físicas e psicológicas interessantes. Nascido em Tarso da Cilícia e filho da família de judeus praticantes (cf. Rm 1,1; Fl 3,5; 2Cor 11,22). Sobre o seu local de nascimento, Paulo assim se declara: “*Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne*” (At 21,29). Sugerindo a importância desta cidade e o nível de riqueza que esta possuía. Apesar de nascer em Tarso, isto não conferia a ele o direito de cidadania romana. Esta, portanto, foi herdada ou por seu pai ou por alguém do passado. Isto significa que esta pessoa recebera tal título a partir de algum serviço prestado ou vinculação a um procônsul.⁷

Segundo o próprio Paulo, “*nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais*” (At 22,3). Isto significa que, mesmo tendo nascido num centro de cultura grega, ele recebeu a formação em Jerusalém. Lógico, recebida a cultura, principalmente da filosofia grega, tenha ocorrido em época posterior. Em todo caso, ele tinha plena ciência de uma e outra cultura. Caso Gamaliel de Atos 5 se refira ao mestre de Paulo, pode-se ponderar que ele tenha tido uma formação a partir da filosofia e não sobre a positividade da Lei (cf. At 5,34-39). No entanto, independente, da hermenêutica na qual tenha sido formado, permanecia a estrita observância, como meio de fidelidade à Lei. Diante disto, qualquer situação anômala a esta estrita observância soava como infidelidade ou erro doutrinal a ser evitado e combatido, como por exemplo, o cristianismo pregado por um grupo, principalmente de galileus, os quais eram considerados, pelo menos, heterodoxos pelos judeus.

Fisicamente parece ser a pessoa menos indicada para a missão ao qual foi chamado. Não parecia ser muito simpático de se encontrar. Segundo Michaels, baseando-se tradição bíblica e nos “Relatos de Paulo a Tecla”, Paulo não era alto, nem bonito e muito menos eloquente. De-

⁷ BRUCE, F. F. Paulo nos Atos e nas Cartas. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 940.



veria ser baixo, calvo, sobrelanceiras unidas, nariz aguilino, pernas tortas. Porém, tem um detalhe: era simpático.⁸

Quanto ao seu caráter se pode elencar algumas características:

4.1 Caráter inato

Era hiperemotivo. Reagia imediatamente a toda e qualquer situação, seja ela positiva ou negativa. No português popular: “não mandava recado”. Em 1Cor 2,3 vemos um Paulo que tinha tremor e sentia medo; em At 20,23 vemos um Paulo sempre envolto em confusão; em 2Cor 1,8 era um homem que tendia a depressão; em 2Cor 7,5 vemos um Paulo que tendia à êxtases de alegria... Vai de um extremo a outro, e isso muito rápido.⁹

A partir dessas noções falemos de um Paulo ativo, porém, não significa que sempre esteja fazendo coisas. Esta terminologia “Paulo ativo” quer dizer que é constante na missão. É homem de constância e consistência. Sabe o objetivo e quer chegar nele. O ativo, se é emotivo, se empenha com toda força. Com esse caráter ele se lança de cabeça, se joga no projeto por ele escolhido.

Paulo, também, era impetuoso e agressivo. Sua agressividade podemos ver, por exemplo, nas conversas não muito agradáveis com Barnabé. Em sua primeira viagem vai com todo um grupo que o acompanha. No meio do caminho João Marcos o abandona, Paulo não gosta disso, se irrita. Quando está preparando a segunda viagem, João Marcos quer voltar e acompanhá-los, e Paulo não o permite. Houve uma crise tal, para não dizer uma briga, que se separaram, foram Barnabé e Marcos para um lado, e Paulo para outro.

A expressão “espinho na carne” de Paulo, expressa bem este caráter forte, ou seja, homem extremamente inteligente ninguém segura, é sempre impulsivo: “*para eu não me encher de soberba, foi-me dado um aguilhão na carne – um anjo de Satanás para me espancar – a fim de que eu não me encha de soberba*” (2Cor 12,7)

Observa-se, ainda, Paulo materno, com coração de mãe. Em Gl 4,19, vemos um Paulo que quer acariciar o filho, dar o leite, abraçar etc.

⁸ MICHAELS, J. R. Paulo na Tradição da Igreja Primitiva. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 935.

⁹ DE GENNARO, G.; SALZER, E. C., 1999, p. 90-103.



Ele é também pai, está preocupado com o filho, educa, orienta, protege a casa, a família, o filho, como se vê em 1Ts 2,11¹⁰. Temos um Paulo também amigo, como em Fl 2,25-27. Outra característica particular dele é que conheceu todo esse ambiente greco-romano, tem eximia formação intelectual. Quando Deus escolheu Paulo, quis uma pessoa com aquele caráter, com aquele jeito de ser. Muitas vezes pensamos poder mudar isso. Porém, Paulo aprende a lidar com seu caráter. A medida de equilíbrio de seu caráter é o Cristo crucificado. Aprende a modelar seu caráter e usar este para a missão. Ele aproveita todos os seus talentos.

4.2 Influxo ambiental

Paulo possui formação cultural greco-romana e judaica, tem excelente formação. É judeu, fariseu, devoto, com formação helenística. Todo este aparato é mutável ou não? O influxo ambiental muda o que se recebe dos pais, da cultura, raça, língua, formação? Isso é mutável. Não se perde totalmente, mas se amplia e se adequa. Paulo, a partir de Damasco, mudar-se-á em toda sua perspectiva: de zeloso judeu para zeloso cristão.¹¹

4.3 Empenho Moral

Cada pessoa tem o seu empenho moral. É a pessoa que escolhe se quer ser correta ou não. Ela decide. Ela pode estar num ambiente de santos, mas se faz um empenho moral diverso se torna um diabo. É uma escolha pessoal.

Paulo se faz “vaso de argila”. A partir da ética moral cristã, muda seu empenho moral, e faz um juízo sobre o modo como procedia. Era blasfemo, insolente, perseguidor da Igreja, apesar de se achar zeloso observador da lei de Deus. Sobre esses pontos, podemos dizer que ele muda a direção, mas não o caráter. Na realidade, Deus se serve de seu caráter para a missão a ele confiada.¹²

¹⁰ BEASLEY-MURRAY, P. Paulo como Pastor. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 912-914.

¹¹ DE GENNARO, G.; SALZER, E. C., 1999, p. 103-107.

¹² DE GENNARO, G.; SALZER, E. C., 1999, p. 108-111.



Podemos dizer que o emotivo-ativo abraça uma missão com todo o seu ser. A missão dele é ser apóstolo e profeta das nações e ele a assume radicalmente, ou seja, qual a referência no profetismo de Paulo? Jeremias. Dá para colocar a obra profética de Jeremias ao lado da de Paulo. Jeremias se lamenta em certo momento, por não poder falar das maravilhas de Deus, mas deve anunciar destruição... essa crise de Jeremias encontraremos também em Paulo... quer falar do esplendor, mas se depara com um universo não muito receptivo ao seu anúncio, embora realize plenamente sua missão.

Importante sublinhar que, os limites humanos e psicológicos de Pedro e de Paulo não se configuraram como impedimento para as respectivas missões. Eles possuem plena ciência dos seus limites, mas são capazes de ir adiante trabalhando e vencendo aquilo que possa ser um impedimento, ou seja, o importante é Cristo!

4.4 Problemas da Missão Paulina

As duas Cartas escritas aos Coríntios apresentam algumas características importantes da pessoa de Paulo e das dificuldades encontradas nas comunidades cristãs. A comunidade de Corinto estava dividida (cf. 11,18), principalmente entre Paulo e Apolo. As fofocas dentro da comunidade correm: *“pessoas da casa de Cloé me informaram que existem rixas entre vós”* (1Cor 1,11). Uns preferem Paulo e outros Apolo: *“ninguém se ensoberbeça tomando o partido de um contra o outro”* (4,6). A situação interna da comunidade desemboca numa controvérsia contra Paulo, motivo pelo qual ele se dedica escrever as duas cartas. Paulo se posiciona: *“Que preferis? Que eu vos visite com vara ou com amor e em espírito de mansidão?”* (4,21) e assume um tom imperativo: *“Esta é a minha resposta àqueles que me acusam”* (9,3). De fato, diz Paulo: *“Quanto a mim, pouco me importa ser julgado por vós ou por um tribunal humano”* (1Cor 4,3) Mas, quais acusações são apresentadas?

1. Desvio do dinheiro a ser enviado a Jerusalém: *“...prego gratuitamente, sem usar dos direitos que a pregação do evangelho me confere”* (9,18);
2. Não ter visto Jesus no caminho de Damasco;
3. Distante é bravo diante é frouxo: *“eu tão humilde quando entre vós face a face, mas tão ousado quando estou longe”* (2Cor 10,1);



4. Homem leviano: “*tencionava primeiramente ir ter convosco, para que recebêsseis uma segunda graça; a seguir, passaria para a Macedônia; por fim, da Macedônia voltaria a ter convosco, a fim de que me preparásseis a viagem para a Judéia. Tomando este propósito, terei sido leviano?*” (2Cor 1,15-17).
5. Rixas por preferências particulares: “*se há entre vós invejas e rixas...? Quando alguém declara: Eu sou de Paulo, e outro diz: Eu sou de Apolo...*” (1Cor 3,3-4).

Paulo, mesmo diante de dificuldades na missão, se mantém firme e seguro, pois não se afirma em expectativas e considerações humanas, mas fiel àquele que o chamou para missão. Este é um dado importante para aquele que deseja ser missionário. Aliás, vários personagens bíblicos passaram por dissabores, mas se mantiveram na missão confiante Naquele que os havia chamado.

5 O Universo Missionário de Pedro

A missão de Pedro se desenvolve na Palestina que vive, neste período, sob o domínio romano. Particularmente, queremos brevemente situar as regiões da Judéia, da Samaria e da Galileia, apresentando algumas características históricas, socioeconômicas e religiosas.

Com o retorno do exílio da Babilônia, tem início ao governo diárquico de Josué e Zorobabel, descrito pelo profeta Zacarias como “as duas oliveiras” (Zc 4,6-7 + Ap 11,1-13). O primeiro era o descendente do trono de Davi, enquanto o segundo era proveniente da casta sacerdotal sadoquita. O sistema diárquico resultará numa guerra civil, no qual Zorobabel será assassinado (cf. Zc 3; 6,9-15). Após a morte de Zorobabel se estabelece em Judá um governo teocrático, dando início ao período sadoquita (520 a.C.). A característica deste governo teocrático é o acúmulo do poder temporal e poder espiritual num único dirigente, ou seja, ele era ao mesmo tempo rei e sumo-sacerdote. O governo teocrático durará até a ascensão de Herodes, O Grande, a partir do seu casamento com a princesa da dinastia Hasmoneia chamada Mariana. Lógico que o governo teocrático formará um conselho para tratar das questões civis e religiosas, que receberá o nome de Sinédrio.

Tal governo teocrático encontrará oposição da sociedade civil, principalmente do partido de oposição, chamado farisaísmo, que terá acesso ao Sinédrio somente durante o governo de Alexandra (76-67



a.C.).¹³ Leva-se em conta que, enquanto os saduceus, que praticamente dominavam o Sinédrio, estavam preocupados com as questões civis, enquanto os fariseus, buscavam tomar o lugar dos saduceus e, portanto, preocupados mais com as questões espirituais. Além disso, tanto saduceus, como fariseus traziam do passado o princípio da autêntica observância da Torá, cada um segundo a sua hermenêutica. Este será o grande problema enfrentado por Jesus e pelos apóstolos.

Apesar destes primórdios históricos, o que era, de fato, a Galileia à época de Jesus e dos Apóstolos?

A população da Galileia era composta por uma complexa relação de etnias, configurando-a, pelos judeus de Judá, como uma população não somente heterodoxa, mas indesejável (cf. 7,41.49) apesar de muitos judeus migrarem para a Galileia em busca de trabalho, como é o caso de José, esposo de Maria. A construção da narrativa de João 6 descreve ambientes, teologia e pessoas que permitem compreender a existência de diversos grupos e correntes teológicas que formam a Palestina no Tempo de Jesus.

Neste universo, Pedro surge como um galileu, visto pelos judeus como um “maldito” pelo pressuposto de desconhecedor da Lei (cf. Jo 8,49).

5.1 Cafarnaum

Cafarnaum (*Kēfar Nahum*) ou Vila/Aldeia de Naim, está localizada na costa noroeste do Lago de Genesaré ou Mar da Galileia a uns quinze quilômetros ao norte da cidade de Tiberíades.¹⁴ Tendo fronteira entre as regiões de Filipe e de Herodes Antipas, configurando-a como cidade fronteiriça e possuidora de coletoria de impostos (cf. Mt 9,9). O *status* de maior centro do governo romano na Palestina, também é indicado pela presença de tropas romanas (Mt 8,5; Lc 7,2).¹⁵ Além disso era, ao mesmo tempo, a maior cidade da Galileia e o mais importante centro no entorno do perímetro do Lago de Genesaré.¹⁶

¹³ SCHÜRER, E. *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*. V. I. Brescia: Paideia Editrice, 1985. p. 296-297.

¹⁴ MATTILA, S. L. Capernaum, Village of Nahum, from Hellenistic to Byzantine Times. In: *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*. V. 2: The Archeological Record from Cities, Towns, and Villages. Minneapolis: Fortress Press, 2015. p. 217.

¹⁵ VAN DEN BORN, A. *Cafarnaum*. Dicionário Enciclopédico da Bíblia. Petrópolis, 1971. p. 221.

¹⁶ DEVRIES, L. F. *Cities of the Biblical World*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997. p. 270.



A sua posição geográfica, localizada na rota comercial internacional que situava a Palestina entre Egito, Síria e Mesopotâmia, a tornava o maior centro populacional e comercial da costa noroeste do Lago de Genesaré e uma das mais empreendedoras e promissoras cidades da indústria pesqueira. Além disso, ela abrigava a produção e manutenção de embarcações e redes para pesca¹⁷, bem como contava com intensa atividade agrícola e comercial

Tais características de Cafarnaum pode ter sido o motivo pelo qual Jesus a escolheu como centro de sua missão (cf. Mt 4,13; 9,1). Apesar de que, não tenha produzido frutos ali (Mt 11,23-24; Lc 13-15).¹⁸ A maior parte da atividade pública de Jesus ocorre na Galileia (cf. Mt 4,12; Mc 1,14; Lc 4,14). Os textos evangélicos deixam transparecer que Jesus se move de Nazaré, sua cidade natal, para Cafarnaum, a cidade Pedro, André, Tiago e João, os primeiros discípulos (cf. Mt 4,18-22) e a assume como sua moradia (cf. Mt 4,13; Mc 2,1), onde ensinava e curava na Sinagoga (Mc 1,21). Diversas outras atividades ali foram realizadas, como a cura da sogra de Pedro e diversas outras pessoas (Mc 1,29-31.32-34; 2,1-12).¹⁹

5.2 Tiberíades

O nome Tiberíades (Jo 6,23), é uma homenagem ao imperador Tibério. A época de Jesus, era cidade recém-construída e inaugurada por volta do ano 18 ao 20 d.C., como capital da Galileia, por Herodes Antipas, substituindo a antiga capital Séforis.²⁰

Inicialmente, Tiberíades encontrou forte rejeição por parte dos judeus, pois fora construída sobre um antigo cemitério (*Ant. Jud.* 18,38), o que a configurava como uma cidade impura. Além disso, a cidade possuía um caráter puramente helenístico.²¹ De fato, Flávio Josefo a descreveu como uma típica *polis* grega na sua forma de governo e possuía uma população formada por judeus, galileus, gentios, pobres e ricos.²²

¹⁷ DEVRIES, L. F., 1997, p. 269.

¹⁸ MITCHELL, T. C. *Cafarnaum*. Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia. Vol. 1. Torino: Piemme, 1997. p. 230-231.

¹⁹ DEVRIES, L. F., 1997, p. 270.

²⁰ CYTRYN-SILVERMAN, K. Tiberias, from its foundation to the end of the early Islamic period. Galilee in the late second Temple and Mishnaic periods. Vol. 2. Minneapolis: Fortress Press, 2015. p. 186.

²¹ SCHÜRER, E., 1985, V. 1., p. 424-425.

²² DEVRIES, L. F., 1997, p. 327.



A região para a nova capital foi escolhida por Herodes Antipas por causa da centralidade que ela ocupada dentro da sua tetrarquia e, também, pela proximidade com a região da Pereia. Na parte norte de Tiberíades encontra-se a planície de Genesaré, a região agrícola mais fértil e produtiva da Palestina durante o período do NT, situada entre as cidades de Magdala e Cafarnaum, conhecida como o “Jardim da Palestina”. O novo local tinha recursos adicionais relacionados à topografia da área, ao clima e ao próprio mar. Nela era produzida uma grande variedade de frutas, vegetais, grãos e castanhas, incluindo figos, uvas, melões, trigo, arroz, azeitonas e nozes.²³

5.3 Judeia

Após a Guerra dos Macabeus, a Família Macabaica, mesmo não sendo a família da capital (=Jerusalém) assume o poder temporal e espiritual da Judeia, através da Dinastia Hasmoneia. Como visto anteriormente, a o governo hasmoneu durou até a ascensão de Herodes, o Grande e sua legitimação através do casamento com a princesa Mariana. Seu governo durou 37 anos sob a tutela do Império Romano. Após a sua morte, o seu território foi dividido entre os três filhos: Arquelau, Herodes Antipas e Filipe:

Arquelau assume os territórios da Judeia, Samaria e Idumeia. As cidades de Gaza, Gadara e Hippos foram anexadas às províncias da Síria. Em vez de rei, Arquelau recebeu o título de etnarca. Antipas recebeu os territórios da Galileia e Peréia com o título de tetrarca. Filipe recebeu as regiões Itureia, Batanea, Traconítide, Auranítide e Lisânias, também com o título de tetrarca.

Após o breve governo de Arquelau, a Judeia passou para o sistema de governos romanos até a 1ª Revolta, por volta de 70 d.C., seguido por nova ordem de governadores.

Judeia, Samaria e Galileia formavam o centro da missão de Pedro. Buscamos, brevemente, algumas características a fim de visualizar o universo no qual se desenvolveu a missão petrina, seja uma Judeia sob governo romano, seja uma Galileia sob domínio monárquico de Herodes Antipas. Este universo plural dentro das raízes do “Povo de Israel” implicava em grandes desafios para o anúncio de um Messias Ressuscitado que este Povo não estava muito aberto para compreender e/ou acolher.

²³ DEVRIES, L. F., 1997, p. 326-327.



6 O Universo Missionário de Paulo

A missão de Paulo se desenvolve primordialmente entre os gentios, naquilo que consideramos o Império Romano, durante o primeiro século da era cristã. Os antecedentes são importantes para a compreensão deste universo missionário. Na concepção de Paulo o Evangelho deveria ser anunciado ao “centro do mundo” e aos “confins do mundo”, ou seja, o Evangelho deveria chegar a Roma e a Espanha (cf. Rm 15,19.24.28), que se tornam as metas primárias da missão paulina.

Existiam três centros intelectuais do judaísmo ao período o I séc. d.C., Jerusalém, Alexandria e Babilônia. Além disso, grandes centros judaicos se formavam mundo a fora, dentre elas as comunidades da Ásia Menor e de Roma.

Enquanto Jesus escolhera a cidade de Cafarnaum com centro da sua missão, Paulo escolherá a cidade de Antioquia da Psídia, que ambientará a três viagens missionárias (1ª Viagem: At 13,1-14,28; 15,1-35; 2ª Viagem: At 15,36-18,22; e a 3ª Viagem: At 18,23-21,7).

O entorno do Mar Mediterrâneo, nos últimos séculos antes de Cristo, tinha sido dominado pelos Persas que deixaram amplo legado cultural, político e religioso. Um dos principais fatores do declínio persa foi justamente o findar da dinastia Aquemênida. Por outro lado, as colônias helênicas que viviam em constantes embates começaram a se articular, formando uma unidade e força de dominação, principalmente a partir da Alexandre, O Grande. A dominação grega preparou o terreno para Roma que progressivamente ascendia no cenário internacional. As grandes conquistas romanas, bem como o comércio internacional que naturalmente se estabelecia criava um intercâmbio entre povos, com naturais imigrações.

Esta movimentação comercial e de povos, era propício para os deslocamentos missionários de Paulo, que soube tirar grande proveito disto.

Pessoalmente, Paulo teve que aprender a assimilar as características históricas e culturais de cada povo, de cada nação, a fim de que a mensagem, por ele anunciada, fosse compreensível pelos seus interlocutores. O fracasso da pregação de Atenas (At 17,16-34) é imagem desta capacidade paulina de se adequar para um anúncio eficaz. Independente de autoria paulina ou não das cartas abaixo, aqui se busca evidenciar alguns traços característicos das sete cidades de Paulo, cuja finalidade é apresentar como as cartas conseguem absorver traços importantes destas



idades ou comunidades nelas estabelecidas. O ambiente e/ou a história de cada cidade ou comunidade paulina podem ajudar a compreender como Paulo e seus companheiros foram capazes de evangelizar assimilando características próprias de cada lugar ou comunidade, conforme segue:

6.1 Romanos

A Carta aos Romanos é escrita para um público eminentemente jurídico. Partindo deste pressuposto percebe-se o vocabulário e a linguagem típica do universo do direito. Este se torna o ponto de partida para a compreensão da mensagem desta Carta.²⁴

6.2 1 e 2Coríntios

Cidade pluricultural famosa pela sua promiscuidade. Nesta o corpo era apenas um objeto de uso, o homem e a mulher de Corinto eram famosos pela vulgaridade e promiscuidade. Neste ambiente social, Paulo fala da santidade do corpo, chama os jovens à castidade, à sadia relação matrimonial, o valor da família, evoca a dignidade da mulher, enfim, o lugar no qual habita o Espírito Santo é ambiente consagrado, calmo silencioso, harmonioso.²⁵

6.3 Efésios e Gálatas

Éfeso era considerada o centro mundial do ocultismo. Motivo pelo qual muito buscavam esta cidade para se aprofundar na arte mística e ocultista. Leva-se em conta que a região da Galácia, como visto anteriormente era formada por imigrantes nórdicos, portadores das tradições da religião celta. Este universo místico estabelece o vocabulário típico encontrado nestas duas cartas.

Nas Cartas, o autor descreve os seres espirituais de entes miseráveis. Afirma, que a cabeça do Cosmo e o domínio do mundo inferior, não

²⁴ DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 1099-1115.

²⁵ HAFERMANN, S. J. Cartas aos Coríntios. DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 271-289.



pertence à Artêmis, mas sim à Jesus, por meio do qual tudo foi criado e o único que esteve entre os mortos e de lá retorno através da Ressurreição.

6.4 Filipenses²⁶

Filipos era uma cidade que abrigava colônias militares romanas e soldados da reserva. Portanto, o universo da cidade era eminentemente militaresco. Tal contexto militar pode ser verificável na teologia da Carta. No hino de Fl 2,6-11 Jesus pode ser visto como um herói de guerra, que deu a sua vida e deverá ser honrado pelos seus compatriotas.

6.5 Colossenses

A evangelização de Colossa se deu através de Epafras, natural de Colossa (Cl 1,7; 4,12.13) e companheiro de missão de Paulo.

Particularmente, a Carta foi escrita para rebater o falso ensinamento que entrara na comunidade. Neste sentido, a Carta trabalha aspectos teológicos fundamentais da fé cristã, a fim de evitar erro doutrinário e/ou heréticos.²⁷

6.6 1 e 2 Tessalonicenses

Tessalônica era uma cidade com forte tradição dos marinheiros que praticavam o culto cabiru/cabirai. O culto cabiru possuía forte conotação escatológica. De fato, para os marinheiros, as águas possuíam um limite que resultava no abismo infinito. Portanto, a ideia do fim das coisas era norteadora.²⁸

Paulo irá justamente desenvolver o tema do fim das coisas, passando dos cabirus para Jesus Cristo.

²⁶ HAWTHORNE, G. F. Carta aos Filipenses. DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 556-564.

²⁷ O'BRIEN, P. T. Cartas aos Colossenses. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 248-249.

²⁸ SIMPSON, J. W. Cartas aos Tessalonicenses. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 1190-1199.



Outro problema que atingia a comunidade era a questão de Satanás. Portanto, existia uma concepção de fim das coisas, junto com a ideia de uma força maligna que fazia mal ao ser humano. Este princípio maligno, Paulo chamará de Mistério da Impiedade (Ts 2,7), que ele considera a presença oculta de Satanás.

Sobre uma e outra questão, Paulo definirá o seguinte: haverá um fim de todas as coisas, ao mesmo tempo que Satanás agride a criação, diante disto, concluirá Paulo para a comunidade de Tessalônica: “vá rezar e trabalhar”.

A Cartas de Paulo permitem visualizar o desafio de sua missão, dentro do universo do Império Romano, no qual as colônias disputavam prestígios e vantagens diante da Roma Imperial. Universo cosmopolita, heterodoxo e pluricultural, que Paulo soube com expertise anunciar o Crucificado, que é o Ressuscitado.

Conclusão

O percurso entre Pedro e Paulo e o universo judaico da Palestina e gentílica do Império Romano, nos colocaram diante de duas vocações, chamadas para dois universos diferentes. Cada um, com suas virtudes e fraquezas, assimilaram uma única realidade, ou seja, Jesus Cristo, o Crucificado que é o Ressuscitado.

Vocacionalmente, as “Colunas da Igreja”, Pedro e Paulo se mantiveram fiéis ao anúncio do Evangelho. Souberam por Jesus Cristo como centro de tudo. Para eles, Cristo é ponto de partida e ponto de chegada. Em Cristo, o Espírito Santo estabelece o princípio de unidade e de diversidade, que ambos souberam vivenciar entre judeus e gentios, tornando-os um único Povo de Deus: “...vós, sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa, vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o Povo de Deus...” (2Pd 2,9-10).

O tema proposto é por demais amplo, ou seja, descrever dois personagens (Pedro e Paulo), características humanas e vocacionais e os ambientes nos eles atuaram. O que levou a necessidade da brevidade na apresentação da argumentação. Procuramos acenar descrever de forma sucinta quem foi Pedro e quem foi Paulo, como se deu a respectiva vocação e algumas características dos cenários de origem e atuação destes Apóstolos.



Pedro vivenciou diretamente a missão do mestre. Com ele, foi progressivamente amadurecendo, superando suas dificuldades e temores, até que, na força do Espírito Santo recebido no Pentecostes anuncia com firmeza e vivacidade o Cristo Ressuscitado. Paulo, tem sua primeira experiência com Jesus Cristo no caminho de Damasco. Ambos, com personalidades diferentes, assumiram, seja dentro do ambiente Palestino, seja nas demais províncias do Império Romano, a missão de anunciar Jesus Cristo Ressuscitado, permanecendo fiéis ao seguimento do Mestre até o martírio.

Bibliografia

BEASLEY-MURRAY, P. Paulo como Pastor. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 911-917.

BRUCE, F. F. Paulo nos Atos e nas Cartas. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 937-952.

CHIARAZZO, R. Pietro. *In*: *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*. Vol. 3. Torino: Piemme, 1997. p. 109-113.

CYTRYN-SILVERMAN, K. *Tiberias, from its foundation to the end of the early Islamic period. Galilee in the late second Temple and Mishnaic periods*. Vol. 2. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 1099-1115.

DE GENNARO, G.; SALZER, E. C. *Letteratura Mistica: San Paolo Mistico*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

DEVRIES, L. F. *Cities of the Biblical World*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.

EVERTS, J. M. Conversão e Vocação de Paulo. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Edições Loyola, 2008. p. 260-270.

HAAG, H. Cafarnaum. *In*: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis, 1971. p. 221.



HAFERMANN, S. J. Cartas aos Coríntios. DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. In: HANSEN, G. W. *Carta aos Gálatas*. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Edições Loyola, 2008. p. 579-593.

HAUG, H. *Namen und Orte der Bibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 271-289.

HAWTHORNE, G. F. Carta aos Filipenses. DUNN, J. D. G. Cartas aos Romanos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 556-564.

MATTILA, S. L. Capernaum, Village of Nahum, from Hellenistic to Byzantine Times. In: *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods*. V. 2: The Archeological Record from Cities, Towns, and Villages. Minneapolis: Fortress Press, 2015. p. 217-257.

MICHAELS, J. R. Paulo na Tradição da Igreja Primitiva. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 933-937.

MITCHELL, T. C. Cafarnaio. In: *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*. Vol. 1. Torino: Piemme, 1997. p. 230-231.

O'BRIEN, P. T. Cartas aos Colossenses. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008. p. 247-255.

SCHUMACHER, H. *Die Namen der Bibel*. Heilbronn: Paulus-Verlag, 1995.

SCHÜRER, E. *Storia del Popolo Giudaico al Tempo di Gesù Cristo*. V. I. Brescia: Paideia Editrice, 1985.

SIMPSON, J. W. Cartas aos Tessalonicenses. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova: Paulus: Loyola, 2008, p. 1190-1199.

THIEDE, C. P.; JUDGE, E. A. Tiberiade. *Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia*, v. 3, Torino: Piemme, 1997. p. 444-446.



Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida

Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária

(Sl 23 e Ez 34)

Jesus, the Good Shepherd, the one who gives life
Jo 10:1-18 and its old testament basis (Ps 23 and Ez 34).

*Waldecir Gonzaga**

PUC-Rio

*José Rodrigues da Silva Filho***

PUC-Rio

Recebido em: 30/11/2022. Aceito em: 09/12/2022.

Resumo: O artigo tem como escopo fazer uma análise da figura de Jesus, o “Bom Pastor”, em Jo 10,1-18, tendo presente sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34) e as sete autoafirmações de Cristo a partir da expressão “ἐγὼ εἰμι/ eu sou” com algum predicado, ao longo do IV Evangelho: caminho, verdade e vida (Jo 14,6), luz do mundo (Jo 8,12), Bom Pastor (Jo 10,11.14), porta (Jo 10,7.9), videira (Jo 15,1.5), pão da vida (Jo 6,35.48.51), ressurreição e vida (Jo 11,25). Busca-se analisar como a metáfora do “Bom Pastor” contribui para explicitar quem é Jesus e sua missão. Oferece-se segmentação e tradução do texto de Jo 10,1-18, notas de crítica textual, análise da base do AT e das sete ocorrências da expressão “ἐγὼ εἰμι/eu sou” com predicado. Enfim, procura-se

* Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, PUG, Roma, 2006). Mestre em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, PUG, Roma, 2000). Licenciado em Filosofia (Faculdade de Ciências Humanas Arnaldo Busato, FACITOL, 1994). Bacharel em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo, São Paulo, SP, 1993). Bacharel em Filosofia (Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto, CEARP, Ribeirão Preto, SP, 1987). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-RJ.
E-mail: waldecir@hotmail.com.

** Mestrando em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RJ, Rio de Janeiro, RJ). Graduado em Teologia (Seminário Maior São João XXIII, SMSJ, Porto Velho, RO, 2017). Graduado em Filosofia, Faculdade Católica de Rondônia, FCR, Porto Velho, RO, 2013).
E-mail: jose83rodrigues@hotmail.com.





entender como Cristo foi assumido como “aquele que é”, em consonância com a tradição judaica, a partir de Ex 3,14.

Palavras-chave: João; Jesus; Eu sou; pastor; porta; ovelha.

Abstract: *The scope of the article is to analyze the figure of Jesus, the “Good Shepherd”, in Jo 10,1-18, bearing in mind its Old Testament basis (Ps 23 and Eze 34) and the seven self-affirmations of Christ from the expression “ἐγὼ εἶμι/ I am” with some predicate, throughout the IV Gospel: way, truth and life (Jn 14,6), light of the world (Jn 8,12), Good Shepherd (Jn 10,11.14), door (Jn 10,7.9), vine (Jn 15,1.5), bread of life (Jn 6,35.48.51), resurrection and life (Jn 11,25). It seeks to analyze how the metaphor of the “Good Shepherd” contributes to explain who Jesus is and his mission. Are offered segmentation and translation of the text of Jo 10,1-18, notes on textual criticism, analysis of the OT base and the seven occurrences of the expression “ἐγὼ εἶμι/ I am” with predicate are offered. Finally, it seeks to understand how Christ was assumed as “the one who is”, in line with the Jewish tradition, from Ex 3,14.*

Keywords: John; I am; Jesus; shepherd; door; sheep.

Introdução

A perícopre Jo 10,1-18 evidencia o mistério salvífico de Deus revelado no Filho. Ele possui todas as virtudes de quem realmente é o verdadeiro pastor, anunciado na Escritura veterotestamentária e almejado ansiosamente por todos quantos esperavam o cuidado, o pastoreio e a presença libertadora do Messias. Nesta perícopre, Jesus fala em primeira pessoa, empregando o “ἐγὼ εἶμι/eu sou”, com toda a riqueza que o simboliza, como aparece em outros textos ao longo do IV Evangelho. Nesta figura antiga e conhecida, que é a do pastor, João narra o distintivo de Jesus, como aquele que é o “Bom Pastor”, o qual doa sua vida em prol do rebanho. O evangelista tem consciência de que em Jesus concretiza-se a promessa de Deus, anunciada em Ez 34 e no Sl 23. Ele é o pastor visível da metáfora anunciada por meio da Escritura e da cultura de Israel.

Os contemporâneos de Jesus estavam familiarizados com esta realidade pastoril, bem como a conotação bíblica referente à imagem do pastor. Segundo Bruce, Jesus, na sua “paroimia”, provérbio com tudo o que envolve um apascentador de rebanho (redil, porteiros, a dimensão do cuidado, da proximidade, do conhecer e ser conhecido), fala e as ovelhas têm a capacidade de ouvirem sua voz e serem conduzidas por ele¹. Enraizado na cultura agrícola palestinese e ancorado na leitura

¹ BRUCE, Frederick Fyvie. *João. Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 194-195.



veterotestamentária, Jo 10,1-18, na compreensão de Orlando², vai além e apresenta Jesus não só como o pastor autorizado a passar pela porta, mas como sendo Ele mesmo a Porta e o Bom Pastor, da liberdade e da vida plena, divergindo das outras figuras também conhecidas, como o lobo, o ladrão e o mercenário.

Jesus é o “Bom Pastor” que doa a sua vida à humanidade. Essa sua autoridade vem da liberdade de fazer-se obediente ao desígnio de Deus e em unir o seu querer de Filho com o querer do Pai. Segundo Fabris e Maggioni, nesta dimensão, liberdade e obediência coincidem; a morte redentora de Jesus Cristo, seu poder de doar a vida e a autoridade para ressuscitar são frutos da liberdade, do amor, da doação e da vontade obediente, por isso, sua ação é salvífica³. Dessa maneira, Jesus doa sua vida em favor das suas ovelhas para que elas tenham vida. Para tanto, o desejo de Jesus é o de conduzir inclusive as outras ovelhas, pois Ele é o único Pastor, o que ama de verdade, mesmo que isso implique na doação total de sua vida na cruz.

Ele conhece suas ovelhas e elas também o conhecem, a exemplo do conhecimento existente entre o Pai e o Filho; o rebanho escuta sua voz e o segue. Pérez Millos observa que o conhecimento mútuo entre o Bom Pastor e as suas ovelhas é reflexo do conhecimento infinito e eterno que há entre o Pai e o Filho, da mesma forma que o amor mútuo que existe entre o Pastor e o rebanho é reflexo do amor recíproco entre o Pai e o Filho⁴. O verbo “γινώσκω/*conhecer*” ocorre quatro vezes em Jo 10,14-15. Para Hendriksen, o conhecimento que Jesus indica haver entre Ele e as ovelhas é imagem da experiência de comunhão plena de amor existente entre Ele e o Pai⁵. Isso significa conhecer Jesus o “eu sou” com toda a sua plenitude.

João apresenta Jesus como o “ἐγώ εἰμι/*eu sou*”. Este artigo analisará as sete ocorrências em que ἐγώ εἰμι aparece com predicados, não segundo a ordem descrita no Evangelho, mas a partir de um significado crescente da revelação de quem é Jesus. Examinará por primeiro a

² ORLANDO, Luigi. *Giovanni: Il Vangelo della Vita*. Itália: Ecumenica Editrice Scrl, 2022. p. 167-169.

³ FABRIS, Reinaldo; MAGGIONI, Bruno, *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 386.

⁴ PÉREZ MILLOS, Samuel. *Juan. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento*. Barcelona, 2016. p. 1011.

⁵ HENDRIKSEN, Willian. *João. Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014. p. 409.



expressão “Eu Sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6), e seguirá uma ordem crescente dos predicados: Luz do mundo (Jo 8,12), Bom Pastor (Jo 10,14), Porta (Jo 10,7-9), Videira (Jo 15, 1-5), Pão da vida (Jo 6,35.48.51), e, por fim, “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25). O “ἐγώ ειμι/ eu sou” transcende o tempo e o espaço, e, gradativamente, revela o divino. Jesus não era só um profeta, o ἐγώ ειμι evoca o nome divino do AT, a exemplo do que temos em Ex 3,14: ἐγώ ειμι. Pedagogicamente, o autor do evangelho revela progressivamente o Verbo encarnado obediente ao mandamento do amor do Pai.

1 Segmentação e tradução de Jo 10,1-18

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	1 ^a	Em verdade, em verdade, vos digo
ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλήν τῶν προβάτων	1b	O que não entra pela porta do redil das ovelhas,
ἀλλ’ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν	1c	mas sobe por outro local,
ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ ληστής·	1d	Aquele é ladrão e salteador;
ὁ δὲ εἰσερχόμενος	2 ^a	mas o que entra
διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων.	2b	pela porta é pastor das ovelhas.
τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει	3 ^a	A este o porteiro abre
καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει	3b	e as ovelhas escutam sua voz
καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ’ ὄνομα	3c	e ele chama as próprias ovelhas pelo nome
καὶ ἐξάγει αὐτά.	3d	e as conduz para fora.
ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ,	4a	Quando levar para fora todas as próprias (ovelhas)
ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται	4b	vai à frente (diante) delas
καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ,	4c	E as ovelhas o seguem,
ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ·	4d	porque conhecem a sua voz;
ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν,	5a	A um estranho, porém, jamais seguirão,
ἀλλὰ φεύξονται ἀπ’ αὐτοῦ,	5b	mas fugirão dele,
ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν.	5c	porque não conhecem a voz dos estranhos.
Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,	6a	Jesus lhes disse essa história ⁶ ,

⁶ Uma outra possibilidade de tradução seria: narrativa, metáfora, ditado, dito ou comparação, visto eu João não usa o termo “parábola”.



ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν	6b	Aqueles, porém, não compreenderam
τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.	6c	o significado das coisas que lhes dizia.
Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς·	7a	Disse, pois, novamente Jesus,
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν	7b	em verdade, em verdade, vos digo,
ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.	7c	que eu sou a porta das ovelhas.
πάντες ὅσοι ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ]	8a	Todos os que vieram [antes de mim]
κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί	8b	são ladrões e salteadores;
ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα.	8c	mas as ovelhas não lhes deram ouvido.
ἐγώ εἰμι ἡ θύρα·	9a	Eu sou a porta.
δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ	9b	Se alguém entrar por mim,
σωθήσεται	9c	será salvo;
καὶ εἰσελεύσεται	9d	e entrará
καὶ ἐξελεύσεται	9e	e sairá
καὶ νομὴν εὐρήσει.	9f	e achará (encontrará) pastagem.
ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται	10a	O ladrão não vem
εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ	10b	se não para roubar,
καὶ θύσῃ	10c	e matar
καὶ ἀπολέσῃ·	10d	e destruir.
ἐγὼ ἤλθον	10e	Eu vim
ἵνα ζωὴν ἔχωσιν	10f	para que tenham vida
καὶ περισσὸν ἔχωσιν.	10g	e a tenham em abundância
Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.	11a	eu sou o bom pastor.
ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθεισιν ὑπὲρ τῶν προβάτων·	11b	O bom pastor entrega a sua vida pelas ovelhas.
ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν,	12a	O mercenário, e não sendo pastor,
οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια,	12b	de quem as ovelhas não lhe são próprias
θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον	12c	percebe o lobo vindo
καὶ ἀφήσιν τὰ πρόβατα	12d	E abandona (deixa) as ovelhas
καὶ φεύγει-	12e	e foge,
καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ	12f	e o lobo as extorque
καὶ σκορπίζει-	12g	e dispersa
ὅτι μισθωτὸς ἔστιν	13a	porque é mercenário
καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.	13b	e não lhe importam a respeito das ovelhas.



Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς	14a	Eu sou o bom pastor
καὶ γινώσκω τὰ ἔμα	14b	E conheço as minhas (ovelhas)
καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά,	14c	e elas me conhecem,
καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ	15a	como o Pai me conhece
κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα,	15b	E eu conheço o Pai,
καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.	15c	e a minha vida entrego pelas (pela vida das) ovelhas.
καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω	16a	E tenho outras ovelhas
ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης·	16b	as quais não são deste redil.
κάκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν	16c	também aquelas é preciso conduzir
καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν,	16d	e a minha voz elas ouvirão,
καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἰς ποιμὴν.	16e	e se tornarão um (só) rebanho, um (só) pastor
Διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ	17a	Por isso o Pai me ama
ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου,	17b	porque eu entrego minha vida
ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν.	17c	para novamente readquiri-la.
οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ,	18a	Ninguém a tira de mim
ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ.	18b	mas eu a entrego por mim mesmo.
ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν,	18c	Tenho o poder (autoridade) para entregá-la
καὶ ἐξουσίαν ἔχω	18d	e tenho o poder de retomá-la
πάλιν λαβεῖν αὐτήν·	18e	novamente recebê-la.
ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.	18f	Este o mandamento (preceito) recebi da parte do meu Pai.

2 Notas de crítica textual

O aparato da NA28 traz várias notas de crítica textual para o texto de Jo 10,1-18. Escolhemos algumas que julgamos ser mais expressivas para uma chave de leitura do texto.

No v.3, no lugar de “*πρόβατα/ovelhas*”, um substantivo nominativo neutro plural de “*τό πρόβατον/a ovelha*”, alguns poucos manuscritos apresentam as variantes no diminutivo “*πρόβατια/ovelhinhas*” (ϕ^{66 b q}); outra mudança de variante se dá em relação ao verbo “*φωνεῖ/chama*”, ind. pres. at. 3 pes. sing. de “*φωνέω/chamar*”, que alguns manuscritos trazem “*καλεῖ/chama*”, ind. pres. at. 3 pes. sing. de “*καλέω/chamar*” (K Γ Δ ⊕ ϕ³ 700. 892. 1424 ℳ). Como se percebe, o sentido não muda e em nada afeta na interpretação do texto. Ademais, para a manutenção das duas variantes, “*πρόβατα/ovelhas*” e “*φωνεῖ/chama*”, os membros



do Comitê central para a NA28 basearam-se nos manuscritos que as sustentam (*txt* ρ^{66.75} κ A B D L W Ψ f³ 33. 565. 579. 1241. / 2211), sem de maior grandeza e apoio para os critérios externos.

No v.7, no lugar de “ἡ θύρα^a/a porta”, amplamente apoiada por manuscritos de maior grandeza (ρ⁶⁶ κ A B D W Γ Δ *etc.*, *maiúsculos e minúsculos*), alguns manuscritos apresentam a leitura “ὁ ποιμην/ o pastor”, como ocorre em ρ⁷⁵ *as ac cw*; provavelmente trata-se de uma melhoria inicial no texto, introduzida por copistas que julgaram que a expressão “a porta das ovelhas” seria difícil para a compreensão⁷. Além do apoio externo, dos muitos manuscritos, e tendo em vista que a *lectio difficilior* é a preferível, opta-se por manter a variante ἡ θύρα⁸.

No v.8, ocorre a expressão ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ]⁹ (*vieram [antes de mim]*), com parte entre colchetes. Segundo Metzger, “não é tão simples decidir”⁹ a respeito do local da presença do termo “πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*”, se vem antes ou depois do verbo “ἔρχομαι/*vir, ou estou vindo*”, se os copistas acrescentaram antes ou depois, com alguma finalidade de corrigir algum aspecto da leitura; por detrás estaria uma condenação de todos os que “vieram antes de mim”. Constitui-se em uma sentença dura, pois condena os líderes veterotestamentários, os quais seriam colocados como ladrões. Fato é que há copistas que acrescentaram πρὸ ἐμοῦ antes do verbo, pois se encontram em vários manuscritos, a exemplo de Θ f¹ 565. 12211, que trazem a construção “πρὸ ἐμοῦ ἤλθον/*antes de mim vieram*” e não após, “ἤλθον πρὸ ἐμοῦ/*vieram antes de mim*”. O fato de terem sido colocadas depois do verbo (“ἤλθον/*vieram*”), as duas palavras (“πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*”), de fato, parecem ter um peso secundário. Para tal análise, o Comitê se baseiou nos manuscritos de maior grandeza para o Evangelho de João, como ρ⁶⁶ κ^{2a} A B D K L W Ψ f³ 33. 579. 700. 1241 pm sy^{h**}; Lcf e alguns outros poucos manuscritos exibem somente o verbo ἤλθον ind. aor. at. 3^a pes. pl., indicando apenas “os que vieram”; alguns copistas, a fim de diminuir o impacto da afirmação, fazem uma correção e omitem o adjetivo “πάντες/*todos*”, ἤλθον ρ⁴⁵ vid. 75 κ^{*.2b} Γ Δ 892^s. 1424 pm lat sv^{s.p} *as ly pbo*, vista a dramaticidade da afirmação

⁷ METZGER, Bruce M. *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005. p. 195.

⁸ GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÉALIMA, Maria de Lourdes. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 221.

⁹ METZGER, 2005, p. 195.



(“πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/*todos os que vieram [antes de mim]*”), deixando apenas: “ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/ *os que vieram [antes de mim]*”; Enfim, devido à incerteza a respeito da variante, se antes ou depois, de deixar ou retirar, pois o peso dos manuscritos é grande para as duas possibilidades (presença ou ausência), os membros do Comitê central para a NA28 preferiram colocar “πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*” entre colchetes “[πρὸ ἐμοῦ]/*[antes de mim]*”, visto que a leitura merece ainda ser melhor esclarecida, deixando a expressão: “ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/*vieram [antes de mim]*” e também nós optamos por manter a variante no texto e da forma como está indicada.

No v.11, encontra-se a variante “τίθησιν/*entregar*” antes da expressão “τὴν ψυχὴν/*a alma*”. Observa-se que o termo e “τὴν ψυχὴν/*a alma*”, constituindo a sentença “τίθησιν τὴν ψυχὴν/*entregar a vida*”, é um termo próprio do Evangelho de João. Vários manuscritos têm διδωσιν, do verbo “διδωμι/*dar*”, “διδωσιν τὴν ψυχὴν/*dar a vida*”, a exemplo do φ^{45} κ^* D lat sy^s pbo bo, usando a fórmula própria dos Evangelhos Sinóticos (Mt 20,20; Mc 10,45), como também se encontra no AT (Ez 34,11-16.23; 37,24). O emprego de διδωσιν pode tratar-se de uma litura harmonizada¹⁰ com os Sinóticos. Por isso, opta-se por manter a variante τίθησιν. Da mesma forma, no v.15, a NA28 apresenta “τίθημι/*entrego*”, verbo ind. pres. at. 1^a pes. sing., e evidencia alguns manuscritos que optam pelo verbo “διδωμι/*doar*” $\varphi^{45.66}$ κ^* D W pbo.¹¹ Tendo presente os manuscritos que sustentam a variante “τίθησιν/*entregar*” ao invés de “διδωσιν/*dar*”, e tendo em vista que a *lectio difficilior* é a preferível, opta-se por manter a variante “τίθησιν/*entregar*”, própria do IV Evangelho.

No v.16, a variante “γενήσονται/*se tornarão*”, no ind. fut. médio 3^a pes. pl. do verbo “γίνομαι/*ter, gerar*”, que ocorre em φ^{45} κ^2 B D L W Θ Ψ 1. 33. 565. 1424. l 2211 f vg^{ms} sy^{hmg}; Cl (Div), acha-se na forma singular em alguns manuscritos, “γενήσεται/*haverá*”, como φ^{66} κ^* A K Γ Δ f¹³ 579. 700. 892^s 1241 \aleph lat sy. É importante dizer que a variante não apresenta mudanças no sentido do texto, e que o singular pode ser uma correção estilística. Contudo, a forma no plural tem uma leve vantagem em vários manuscritos, como indicado pelos membros do Comitê central para a NA28. Ainda no v.16, Metzger traz uma observação interessante acerca da presença de “μία ποιμνὴ/*um só rebanho*”:

¹⁰ GONZAGA, 2005, p. 221.

¹¹ CARVALHO, Adriano da Silva. *A Crítica e o Texto do Novo Testamento*. São Paulo: Reflexão, 2017. p.131.



com exceção das leituras da Vulgata Latina, todas as testemunhas conhecidas têm a leitura “um rebanho”. Wycliffe e os tradutores da Grande Bíblia de Cromwell, assim como a Bíblia de Genebra, a Bíblia dos Bispos, a Bíblia Rheims-Douay e a Bíblia Autorizada King James, seguiram a tradução errônea de Jerônimo, unum ovile (um redil)¹².

No v.18, no lugar da variante “αἶρει/tira”, um ind. pres. at. 3ª pes. sing. do verbo “αἶρω/tirar”, na expressão “οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/ninguém a tira de mim” (a minha vida), alguns manuscritos trazem no aoristo “ἤρην/tirou”, “οὐδεὶς ἤρην αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/ninguém tirou de mim”, tratando-se sempre da vida, a exemplo de ρ⁴⁵ κ* B. Com isso, constata-se que a variante “ἤρην/tirou” também possui apoio de excelente qualidade¹³; sendo uma leitura mais difícil acaba sendo preferida por alguns, porém, o número dos manuscritos de peso que apoiam esta leitura não a sustentam. Ao optarem pelo aoristo, os estudiosos explicam a opção por leitura comparando-a com outros textos joaninos, que mencionam outras tentativas anteriores de “matar/tirar a vida”, no entanto, seus adversários não tiveram êxito (Jo 5,18; 7,25; 8,59). Outros realizam uma comparação, fazendo menção à crucificação de Jesus como um acontecimento anterior ao texto do Evangelho¹⁴, igualmente de difícil sustentação. Portanto, adota-se a opção assumida pela NA28 (“οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/ninguém a tira de mim”), visto que o presente indicativo oferece maior clareza para a compreensão da perícope Jo 10,1-18.

3 Base veterotestamentária

A figura do pastor, como aparece no Antigo Testamento, é significativa para os filhos de Israel. O autor do Evangelho de João retrata Jesus como sendo o Messias e Pastor esperado, coadunando Jo 10,1-18 com sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). O evangelista faz traçar um paralelismo com a imagem do pastor de Ez 34, como sendo aquele que procura a ovelha que se perdeu. Ele é o Pastor que vai reunir as ovelhas dispersas, cuidar, apascentar, proteger, salvá-las e conduzi-las para a liberdade. A metáfora do “Bom Pastor”, em Jo 18,1-18, é o desfecho do

¹² METZGER, 2005, p. 196. (tradução nossa).

¹³ ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O Texto do Novo Testamento*. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: SBB, 2013. p. 194-195.

¹⁴ METZGER, 2005, p. 196.



oráculo do Senhor YHWH para com o seu povo: “E vós, minhas ovelhas, vós sois o rebanho humano da minha pastagem e eu sou o vosso Deus” (Ez 34,31). Em todos os sentidos, a missão do pastor gera esperança e confiança no ser humano, tendo em vista que “ele me guia por caminhos de justiça, por causa do seu nome” (Sl 23,3).

O texto de Jo 10 inicia com o discurso direto com a solene expressão: “em verdade, em verdade” (v.1), sem nenhuma outra indicação, levando a crer que seja o mesmo contexto da festa das Tendias, narrada em Jo 7-9, dentro de um momento de embate com os fariseus¹⁵. Em Jo 9,34-35 evidencia a incongruência entre a atitude dos fariseus, que expulsam os fiéis, e Jesus que, ao contrário, vai ao encontro e acolhe os que n’Ele confiam. Segundo Königs, “o contraste chama à mente os líderes de Israel, tradicionalmente chamados ‘pastores’ – quer reúnam, quer destruam o rebanho”¹⁶. Destarte, o tema “o Bom Pastor”, tem como pano de fundo a história e a teologia veterotestamentárias, daí a afirmação decidida: “Todos os que vieram antes de mim são ladrões e salteadores” (Jo 10,8). Esta crítica, aos líderes políticos e religiosos de Israel, revela o seu messianismo.

Para além, na cena rural da Palestina, a história do “Bom Pastor” perpassa tanto o AT quanto o NT. Para o AT, os textos que merecem atenção são: Sl 23; Ez 34,24-31; Ex 37,21-28. Os motivos mais importantes nestes textos veterotestamentários são o grande amor de Deus para com o seu povo, a eleição, a comunhão de vida a partir do mútuo conhecimento, o cuidado de Deus para com o seu povo, o descrédito dos falsos pastores, o interesse de Deus em tirar seu povo do cativeiro e agrupá-lo, evitando dispersão¹⁷. As autoridades religiosas contemporâneas ao Evangelho de João são comumente as figuras do passado (Zc 11,17; 12,10). Como indicam Beale e Carson, “na mesma trajetória dos líderes judeus que resistiram à vontade de Deus e à revelação de Deus em tempos passados”¹⁸. Esta base veterotestamentária serve para apresentar Jesus como o “Pastor Messiânico”, esperado pelos personagens bíblicos¹⁹.

¹⁵ MALZONI, Cláudio Volney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 184.

¹⁶ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e Fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005. p. 203.

¹⁷ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 384.

¹⁸ BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 577.

¹⁹ JAUBERT. Anne. *Leitura do Evangelho Segundo João*. Caderno Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 76.



Ele se autodescreve com todos os traços do pastor o autorizado de Deus. O seu direito e conhecimento identificam que a sua missão é divina. Segundo Mateos e Barreto, a imagem do pastor representava, em primeiro lugar, o próprio Deus (Ez 34,11-15); e, depois, o futuro rei messiânico (Ez 34,23). Com esta história, implicitamente, Jesus é apresentado por João como aquele que se declara o Messias²⁰. Exprime a relação do povo para com o seu Deus (Sl 23). Para León-Dufour, o cuidado do pastor é exposto de tal modo que abrange, ao mesmo tempo, o povo e a cada um dos seus integrantes de maneira individual²¹. Aos israelitas deportados, YHWH demonstra o seu poder e solicitude: “como um pastor que apascenta o seu rebanho, nos seus braços recolhem os cordeiros; e os toma no seu seio; ele conduz ao repouso as ovelhas que amamentam” (Is 40,11). Entre os judeus, alguns esperavam o Messias como o novo pastor de Israel.

Os profetas, no entanto, não deixaram de alertar contra os maus pastores porque eram um perigo óbvio para as ovelhas (Ez 34). De acordo com Cardona Ramírez, ter o pastor certo era uma questão de vida ou morte para o rebanho. Por esta razão, a Sagrada Escritura fala tanto da preocupação do pastor pelas ovelhas, bem como do perigo que elas sofrem se conduzidas por maus pastores²². Por isso, a preocupação e o empenho de Deus na pessoa do seu Filho Jesus para com os seus discípulos, a fim de libertá-los dos maus-pastores. Nos Evangelhos Sinóticos a imagem do pastor retrata aquele que vai ao encontro da ovelha que se perdeu ou que foi dispersada (Mt 9,36-38; Mc 6,34; 14,27). Conforme Fabris e Maggioni, vários textos bíblicos enfatizam aspectos característicos do “Bom Pastor”, mas em Jo 10,1-18, “todos estes aspectos se encontram reunidos, unificados e aprofundados”²³. Consta que nesta história, João descreve não só o que diz respeito ao pastor, mas também em relação às ovelhas.

Jesus, usando a expressão clássica do AT, apresenta-se como o “Bom Pastor”, aquele que “arrisca a sua vida” em prol de suas ovelhas (Jz 12,3). O evangelista, utilizando a linguagem bíblica com todos os

²⁰ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 437.

²¹ LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João II*. São Paulo: Loyola, 1996b. p. 247.

²² CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015. p. 115.

²³ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 384.



seus símbolos (Sl 23; 74,1; 78,52; 79,13; Is 40,11; Jr 23,1-4; 31,10; Ez 34), O apresenta como o Pastor que doa a sua vida na cruz para resgatar o seu rebanho, expressando bem a sua vocação de Messias salvador da humanidade. A imagem do pastor tem uma história, não é tirada apenas da experiência. Ao usar esta imagem do pastor, Jesus conta com a sua experiência comum, mas também com a visão de todo o AT. Neste caso, a metáfora do pastor é significativa porque é ele quem mantém o rebanho unido²⁴. O enviado é aquele que resgata tal imagem que era atribuída a Deus em várias passagens veterotestamentárias, que o identifica como sendo o Messias futuro que revela a interioridade de Deus²⁵.

O rico pano de fundo veterotestamentário evidencia a coragem profética de Jesus, sendo o texto de Ez 34 mais propício para a compreensão da história do “Bom Pastor”; explicita bem o embate entre Ele e os líderes religiosos judaicos. Em Ezequiel, o Senhor repreende os pastores e líderes religiosos de Israel por matarem as ovelhas, usufruir da sua lã, leite e carne; mais ainda, adverte para o fato de que: “não restauraste o vigor das ovelhas abatidas, nem curaram a doente, nem enfaixaram a ferida, não conduzistes a desgarrada, não buscastes a perdida, mas dominastes sobre elas com dureza e violência” (Ez 34,4). O Pastor Divino insiste que as ovelhas são suas e os pastores humanos devem cuidar bem delas²⁶. Nesta mesma linha, Malzoni afirma que:

A imagem do Bom Pastor é profundamente bíblica, oriunda do ambiente cultural no qual a Bíblia surgiu. Inúmeros textos podem ser citados. Também a denúncia dos maus pastores é frequente. Quando se pensa em um texto que evoca a figura do pastor, logo vem à mente o Sl 23, que aplica o nome de pastor ao próprio Deus: “O Senhor é meu pastor, nada me falta!” (Sl 23,1). Na antologia de textos do Bom Pastor, não pode faltar: Nm 27, 16-17; Is 40,11; 49,9-10; 56,8; Jr 23,3; Ez 24,14-15.23; 37,24. No NT, a imagem é aplicada a Jesus em Hb 13,20; 1Pd 2,25, e anda em Ap 7,17: “Porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará e os conduzirá para fontes de águas da vida, e Deus enxugará toda a lágrima dos seus olhos”²⁷.

²⁴ MARCHESELLI, Maurizio. *II Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia, San Lorenzo, 2012. p. 355.

²⁵ CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Compensión Exegético-existencial. Burgos: Fonte, 2021. p. 234.

²⁶ CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007. p. 382.

²⁷ MALZONI, 2018, p. 189.



Em Jo 10, o Pastor que entra pela porta, sua voz não é estranha às ovelhas, pois elas não lhe são anônimas, têm nome e ele as conhece e as chama, como se fossem filhos. Esta é uma imagem que também tem no AT: “Ele a criara e ela cresceu com ele e com os seus filhos, comendo do seu pão, bebendo na sua taça, dormindo no seu colo: era como sua filha” (2Sm 12,3). Segundo Könings, existe um relacionamento de profunda confiança, entre o pastor e o rebanho, exatamente porque se conhecem mutuamente²⁸. Os autores veterotestamentários tinham em mente a ideia de pastores comuns, que se ajudavam na proteção dos rebanhos (Sl 74,1; 78,52; 79,13; 95,7; 100; Ez 34,31). De acordo com Beale e Carson, o conjunto de figuras dos pastores era de pastor principal, assistente e dos assalariados²⁹. Antes de subir ao trono, Davi foi pastor, compreendido como o protótipo do pastoreio de Deus. Jesus espelhava este aspecto bíblico da história salvífica como o “Bom Pastor” por excelência.

De Abraão se dizia “Abrão era rico em rebanhos, em prata e ouro” (Gn 13,2). Se os rebanhos são considerados riquezas, segundo Cardona Ramírez, ao falar do povo de Israel como o rebanho do Senhor, então, Deus considera os seus como sendo sua riqueza mais importantes. Deus é comparado a um pastor, cujo rebanho é o povo de Israel³⁰: “YHWH é meu pastor, nada me falta” (Sl 23,1); “Pastor de Israel, escutai, tu que conduzes a José como um seu rebanho, tu que sentas sobre os querubins, revela-te” (Sl 80,2); “Ele é nosso Deus; nós somos o povo que Ele apascenta, o rebanho de sua mão” (Sl 95,7). No NT, se concretiza a promessa do Senhor: “Eu mesmo apascentarei o meu rebanho, eu mesmo lhe darei repouso” (Ez 34,11). Jesus revela o comprimento do desígnio de Deus, anunciado nos salmos e nos profetas.

Deus é o supremo pastor de todo Israel: “Não temas, porque eu resgatei-te, eu te chamo por teu nome; tu és meu” (Is 43,1). No entanto, no Filho, o Pai não esquece a individualidade de cada ovelha do seu rebanho. Por isso, Ele convoca cada uma pelo seu próprio nome, singularmente. Ao chamá-las pelo nome, o Senhor se interessa por cada uma que forma seu rebanho³¹. Se autorreferencia igualmente como “a porta das ovelhas” (Jo 10,7). Beale e Carson entendem que

²⁸ KONINGS, 2005, p. 204.

²⁹ BEALE; CARSON, 2014, p. 579.

³⁰ CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 117.

³¹ LEON-DUFOUR, 1996b, p. 249.



esta “porta das ovelhas” encontra-se associada à leitura messiânica³², a partir da ideia do AT: “Esta é a porta de YHWH: os justos por ela entrarão” (Sl 118,20).

A base veterotestamentária em Jo 10,1-18, que desenvolve o assunto da reunião das ovelhas de Israel, tem similitude com Mt 10,6 e 15,24, com forte evidência de correlação com Ez 34. Segundo Beutler, a história do “Bom Pastor”, que doa sua vida, também se sustenta no Quarto Cântico do Servo Sofredor de YHWH (Is 53,13-53,12):

O pensamento de que Jesus cumpre o “mandamento” do Pai e por isso goza seu amor (Jo 10,17s.) tem uma formulação que vem da teologia da Aliança. [...] Que Jesus dá sua vida “por” suas ovelhas parece vir do quarto cântico do Servo, Is 52,13-53,12. Este texto influenciou tanto a tradição sinótica (Mc 10,45 par: e o relato da Ceia, Mc 14,24 par:) quanto João (Jo 6,51c; 15,13 e o texto aqui em pauta). Para Jo 10 é importante, aqui, que o povo pelo qual morre o Servo é comparado, em Is 53,6, com “ovelhas errantes” e que a imagem da ovelha é aplicada também a ele mesmo (Is 53,7): como uma ovelha que é conduzida ao matadouro e como a ovelha que emudece diante dos tosquiadores, ele não abre sua boca³³.

Jesus é o Messias, mas com a sorte de profeta, assim, pode na cruz doar a sua vida para salvar o humano de sua maior opressão, a morte. Sendo ele mesmo a porta da possibilidade da vida plena que se abre para a eternidade e rompe as paredes do *redil* da finitude existencial do homem. Desta forma, entre ele e o seu rebanho há uma sintonia perfeita de prática e vida de unidade. Ele é aquela porta por onde a glória de Deus entrou e encheu o novo templo (Ez 43,4-5). Mas que permaneceu fechada para o povo. “YHWH disse-me: Este pórtico ficará fechado. Não se abrirá e ninguém entrará por ele, porque por ele entrou YHWH, o Deus de Israel, pelo que permanecerá fechado” (Ez 44,2). No entanto, segundo Mateos e Barreto, João inverte a circunstância da ordem narrada pelo profeta Ezequiel, na qual a glória retirou-se do templo profanado (Ez 10,4.18; 11,23), para retornar ao futuro templo, e aí se fechar [?] (Ez 43,4-5). Em Jo 7,14, a glória do Pai, entra no templo, para definitivamente abandoná-lo [?] (Jo 10,4.40). Ele, o enviado do Pai, o único autorizado a entrar por esta porta, obstinadamente, vai tirar o rebanho do templo

³² BEALE; CARSON, 2014, p. 580.

³³ BEUTLER, Johannes. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 258.



profanado³⁴, pois não veio só para renovar a casa de Israel, mas para criar uma humanidade nova.

Em Ez 34,23-34, Davi é mencionado como o pastor escatológico, “tu, pastor de Israel” (Sl 80,2), sendo a maneira do salmista se referir ao Altíssimo. Para Marcheselli, na verdade, o pastor é Deus. Além disso, o pastor também é o rei: por um lado, porque Davi era realmente um pastor (1Sm 16,11); por outro lado, como Davi foi o maior, é descrito como o rei ideal de Israel. O governante de Israel é caracterizado com a imagem do pastor, com a função de prover o bem do povo³⁵. Davi arriscava a sua vida lutando contra o urso e o leão para defender e cuidar do rebanho, por obediência e amor a seu pai Jessé (1Sm 17,34-37). Segundo Könings, a comunhão existente entre Jesus e os seus discípulos tem como raiz e origem a comunhão Dele com o Pai. Em virtude desta unidade, Ele arrisca a sua vida por suas ovelhas (Jo 10,17-18)³⁶. Esta comunhão que o “Bom Pastor” realiza é a unidade escatológica do rebanho já descrita em Ez 34 e 37.

Ao se tratar de referências messiânicas, o profeta Zacarias cita que: Deus derramaria sobre a casa de Davi “um espírito de graça e de súplica”, a fim de que olhassem para um personagem “transpassado”. Beale e Carson afirmam: “por quem o povo lamenta, um pastor que é morto e cuja morte produz mudanças”³⁷ (Zc 12,10; 13,7-9; Mc 14,27; Jo 19,37; Ap 1,17). Deus é o pastor do seu povo, todavia procura sempre mediações, como Melquisedec, Moisés e Davi, para exercer a sua bênção e orientação pastoral (Gn 14,17-24; Ex 2,16; 3,1; 1Sm 16,11). Mas precisa ser bons pastores, pois muitas das vicissitudes do povo de Deus derivam da insensatez, fraqueza e irresponsabilidade com que muitos mediadores exerceram na história em nome de Deus³⁸. O “Bom Pastor” é o mediador e o “Sumo sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus [...] oferecendo-se a si mesmo.” (Hb 7,26-27). Na virtude deste Mediador, Deus apascenta o seu povo.

O cuidado providencial de Deus como pastor que unifica o seu povo está fortemente enraizado na literatura profética do AT (Jr 3,15;

³⁴ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 437.

³⁵ MARCHESELLI, 2012, p. 356.

³⁶ KONINGS, 2005, p. 207.

³⁷ BEALE; CARSON, 2014, p. 580.

³⁸ SIMOENS. Yves. *Secondo Giovanni*. Una traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002. p. 422.



23,4-6; Ez 34,23-24; 37,15-28; Mq 2,12; 5,3-5). Segundo Beale e Carson, o texto de Jo 10,1-18 refere-se à união entre judeus e gentios numa comunidade Messiânica (Ef 2,11-22; 4,3-6). Embora encontre menção nos textos veterotestamentários (Is 56,6-8; Ez 37,15-28; Mq 2,12), a revelação plena dessa realidade acontece no NT, em Jesus, o “Bom Pastor”, que acolhe e reúne num único rebanho, gente de todas as nações³⁹. Na Escritura e tradição judaicas, o termo pastor sempre foi ligado à imagem do governo de Deus e os seus representantes (Sl 23; 100; Ez 34,11-16). De acordo com Boring, esta metáfora do pastor também era empregada no mundo helênico para se referir ao bom governante; esta conexão hermenêutica facilitava a compreensão a cerca do “Bom Pastor” e a importância de segui-lo⁴⁰.

4 A expressão “ἐγώ εἰμι /eu sou” no Evangelho de João

Em todo o NT, o Evangelho de João concentra a maior ocorrência da expressão “ἐγώ εἰμι/eu sou” na boca de Jesus, de João Batista, do Evangelista e de Pilatos, por exemplo, sendo algumas de forma positiva (“ἐγώ εἰμι/eu sou”) e outras de forma negativa (“ἐγὼ οὐκ εἰμι/eu não sou”). Ao todo são 38 ocorrências, sendo que em sete menções há um diferencial, sempre na boca de Cristo, trazendo uma atribuição. Porém, na verdade, são 12 ocorrências, visto que algumas são mencionadas mais de uma vez: “eu sou o pão da vida”, 3 vezes (Jo 6,35.48.51); “eu sou a porta”, 2 vezes (Jo 1,7.9); “eu sou o bom pastor”, 2 vezes (Jo 10,11.14), “eu sou a videira”, 2 vezes (Jo 15,1.5). As sete ocorrências com predicado serão analisadas no próximo item. Aqui é apresentada uma visão panorâmica das menções e do valor da referida expressão no IV Evangelho.

Além disso, o Evangelho de João recorre ao “εἰμι/sou”, no indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular do verbo “εἰμί/ser”, em um total de 51 vezes, sendo que por 13 vezes o verbo εἰμι é citado sozinho, dissociado do pronome ἐγὼ. Observa-se, a título de informação, que há 26 ocorrências da expressão “ἐγὼ εἰμι/eu sou” no IV Evangelho, em que o pronome “ἐγὼ/eu” (pronome pessoal nominativo singular de ἐγώ) é

³⁹ BEALE; CARSON, 2014, p. 581.

⁴⁰ BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento*. História, Literatura e Teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2016, p. 1227.



citado juntamente com o verbo “εἶμι/ser”. Todos estes dados têm como base o texto na língua original, conforme NA28; isso tendo em vista que as outras 7 ocorrências trazem um predicado (com 12 repetições).

Destas 38 citações no Evangelho de João, em 6 ocorrências encontram-se “οὐκ/não”, ou seja, um advérbio de negação de οὐ, sendo 3 na boca do precursor e 3 pronunciadas por Jesus: João Batista: “ἐγὼ οὐκ εἶμι ὁ χριστός/eu não sou o Cristo” (Jo 1,20), em que o Batista afirma a sua inferioridade a respeito a Jesus, o qual vem depois dele; aludindo à lei do Levirato (Dt 25-5-10; Rt 4,6-7; Gn 38; Mt 22,24), João, o Batista, não se acha digno de desamarrear as correias das sandálias de Cristo e afirma⁴¹: “οὐκ εἶμι [ἐγὼ]/não sou [eu]” (Jo 1,27). João, o Batista, é apresentado pelo evangelista como exemplo de ser humano que não só testemunha Jesus, porém, também, aceita a novidade da revelação. Ao tornar-se discípulo, ele sente alegria em seu “declínio” frente ao Messias sobre o qual ele solenemente afirma⁴²: “οὐκ εἶμι ἐγὼ ὁ χριστός/não sou eu o Cristo” (Jo 3,28).

Há 3 ocorrências em que o Filho de Deus usa “οὐκ/não”, um advérbio de negação: “ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου/como eu não sou do mundo” (Jo 8,23); e, similarmente, no último discurso de Jesus, em que Ele reza por aqueles que o Pai lhe deu (Jo 17,9-19). Assim, como o Mestre, os seus discípulos encontram resistência por parte dos homens⁴³. Os seguidores de Jesus, ao receberem a palavra do Pai, são odiados pelo mundo, à semelhança de Jesus, que declara: “καθὼς ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου/como eu não sou do mundo” (Jo17,14). Jesus não pertence ao mundo, este dado, na verdade, não é negativo, mas positivo. Pois, não roga pelo mundo (Jo 17,9), antes, sendo Ele o enviado do Pai, denuncia-o como inimigo (Jo 8,26), que culminará em condenação (Jo 12,13) ao “mundo” e a seu chefe (Jo 16,11). Destarte, Jesus reitera: “ἐγὼ οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ κόσμου/eu não sou do mundo” (Jo17,16).

O Evangelista indica que os judeus murmuravam contra Jesus, à semelhança de como os israelitas haviam se rebelado, no deserto, contra Deus e seu Servo Moisés (Ex 15,24; 16,2; 17,3; Nm 14,2). Na verdade, a reclamação dos judeus diz respeito à não compreensão da origem de

⁴¹ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 85.

⁴² FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 313.

⁴³ BROWN, Reymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João II*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020b. p. 1173.



Jesus que se autodeclara ser Ele mesmo “o pão da vida”: “ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*eu sou o pão da vida*” (Jo 6,35.48)⁴⁴, ou “o pão descido do céu”: “ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ/*eu sou o pão que desceu do céu*” (Jo 6,41). Israel, como era de se esperar, “se nega a crer em Jesus. E mais que em outros povos, em Israel o decisivo era a atitude da totalidade do povo, não a de cada um de seus membros”⁴⁵. Contudo, Jesus se identifica como o protótipo da vida nova. Esse mistério, no entanto, só será revelado plenamente na cruz, com a consumação de tudo: “τετέλεστα/*tudo está consumado*” (Jo 19,30).

Na mesma perspectiva, Pilatos também não reconhece Jesus e O interroga: “de onde és tu?” (Jo 19, 9). Esta dúvida a respeito da identidade de Jesus paira ao longo do Evangelho (Jo 4,25; 7,27; 8,14.25). Ironicamente, Pilatos pergunta: “μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;/*por acaso eu sou judeu?*” (Jo18,35). A intriga de Jesus por parte de seu povo confirma o anúncio feito no Prólogo⁴⁶, “os seus não o acolheram” (Jo 1,11). O sarcasmo de Pilatos parece ser positivo à narrativa, pois o enviado do alto não era um romano, todavia alguém da linhagem de Davi: “ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν/*a salvação vem dos judeus*” (Jo 4,22). Jesus reafirma que a tribo de Davi é depositária da revelação através da qual Deus se manifestaria ao mundo⁴⁷.

Além das mênções anteriormente indicadas no IV Evangelho, localizam-se mais 18 ocorrências, todas positivas e pronunciadas pelo próprio Jesus. Em todas elas transparece a identidade de Jesus como o Messias, aquele que devia vir ao mundo, sempre com o emprego do verbo e do pronome: “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” (Jo 4,26; 6,20; 7,34.36.39; 8,18.24.28.58; 9,9; 12,26; 13,19; 14,3; 17,24; 18,5.6.8.37). Jesus se manifesta como vida e luz, no entanto, sempre rejeitado pelas forças da morte e pelas trevas. Desde o Prólogo, o evangelista apresenta o dilema da rejeição por parte dos judeus e o insistente tema da vida, que clama por sobrevivência. Disso decorrem necessidades como: “nacer” (Jo 3,6), “pão da vida” (Jo 6,35.48) e água viva (Jo 7,38); romper com o mundo das travas para seguir a Jesus, luz do mundo (Jo 1,5; 9,5; 8,12); ainda,

⁴⁴ BOOR, Werner de. *Evangelho de João I*. Comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2002. p. 163.

⁴⁵ BOOR, 2002, p. 163.

⁴⁶ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 741.

⁴⁷ LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996a. p. 282.



para João, Jesus não é só a luz que advém, mas a luz presente no mundo, que, por sua ação, o julga⁴⁸.

Ao vivenciar a existência de Jesus, a pessoa conhece a verdade que liberta (Jo 8,32), porque em Cristo se conhece o único Deus verdadeiro⁴⁹. Se ninguém, de modo algum, via a Deus (Jo 1,18; 3;13; 5,37; 6,46; 8,19), para João, a novidade é que, a pessoa de Cristo, as palavras e ações proferidas por Ele, enfim, tudo Nele revela ao mundo quem é Deus. Quem conhece Jesus simultaneamente conhece o Pai (Jo 8,19; 14,7): “e quem vê Jesus vê o Pai (Jo 14,7.9; 12,45). Deus não permanece transcendente e oculto, mas se dá a conhecer em Jesus”⁵⁰. Deus é revelado mediante aquele que Ele enviou, seu Filho (Mt 11,27; Lc 10,22). Ele é o *Logos* que se fez carne (Jo 1,14; 1Jo 1,1-4). Segundo Schmitz, “a comunhão com Deus, portanto, somente pode vir através da comunhão com Jesus, pois esta comunhão é o equivalente à comunhão entre Jesus e o Pai” (Jo 10,14-15)⁵¹. Assim, Jesus, ao afirmar, “ἐγώ ειμι/*eu sou*”, em todas as ocorrências, está revelando igualmente a sua unidade com o Pai.

5 Títulos que Jesus atribui a si mesmo

Nos Evangelhos, podemos encontrar títulos que Jesus atribui a si mesmo. Contudo, a abordagem aqui será apenas das autoafirmações de Jesus no Evangelho de João, a partir da expressão “Εγώ ειμι/*Eu Sou*”, verbo indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular de ειμί, seguida de um complemento de predicado nominal. De maneira semelhante ao “אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה/*Eu sou aquele que é*”, verbo *qal* imperf. 1ª pes. comum sing., da raiz verbal היה, segundo aparece em Ex 3,14. Nas Escrituras veterotestamentárias há várias ocorrências deste termo. No entanto, duas passagens destacam-se nos momentos cruciais da história do povo em que Deus se autodenomina como sendo o “Eu Sou”: Ex 3,14 e Is 43,10. Como afirma Ratzinger, “Ele é simplesmente. E isso significa naturalmente também que Ele está sempre ali, para os homens, ontem, hoje e

⁴⁸ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 378.

⁴⁹ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2021, p. 235.

⁵⁰ SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, Paulus, 2017, p. 869.

⁵¹ SCHMITZ, Ernst Dieter. A Terminologia Conhecimento em João. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 404.



amanhã”⁵². Não por acaso, em João, são sete ocorrências do termo “ἐγώ ειμι/eu sou” precedidos por imagens autoexplicativas. Esta expressão, segundo Casalegno:

É uma fórmula de revelação. Ela possui uma relação com a frase: ‘eu, o Senhor’ (anî Yhwh), com a qual geralmente Deus se apresenta (Gn 28,15; Ex 3,14; 6,2.29; Ez 20,5). Em Betel, por exemplo, Deus se revela a Jacó dizendo: ‘Eu, o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaac’ (Gn 28,13). Com esta fórmula, ele se manifesta para dar fundamento à sua palavra (Ex 20, 2.5), para dar testemunho das grandes obras realizadas na história (Ex 6,7; 7,5.17), para sublinhar a sua unicidade (Is 45,5.6.18.21.22; 49,9). Em todos esses casos, a fórmula, traduzida na LXX pelo sintagma Ἐγώ ειμι, é normalmente seguida de uma especificação e raramente aparece na forma absoluta⁵³.

Não analisaremos “ἐγώ ειμι/eu sou”, em sua forma absoluta, mas apenas as sete ocorrências seguidas por predicado nominal, como indicado, visto que elas especificam a autorrevelação de Jesus Cristo. Ademais, abordaremos a temática não segundo a ordem sequencial encontrada nos capítulos do IV Evangelho, mas sim, segundo um possível significado crescente de cada um dos predicados, iniciando por “Cristo Caminho” até “Cristo Ressuscitado”. Por isso, a sequência a seguir é diferente daquela que aparece ao longo do Evangelho: 1) Eu sou o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6); 2) Eu sou a luz do mundo (Jo 8,12); 3) Eu sou o bom pastor (Jo 10,14); 4) Eu sou a porta verdadeira (Jo 10, 7-9); 5) Eu sou a videira (Jo 15, 1-5); 6) Eu sou o pão da vida (Jo 6,35.48.51); 7) Eu sou a ressurreição e a vida (Jo 11,25). Em todas as sete ocorrências, encontra-se a fórmula “ἐγώ ειμι”, que aparece em Ex 3,14, como possível base veterotestamentária comum para as sete especificações da identidade de Jesus Cristo no IV Evangelho.

1. “ἐγώ ειμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή/eu ou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6a). “Caminho”, segundo Mateos e Brreto, é um conceito relativo, subordinado a um termo, que conduz. “Verdade”, no que lhe concerne, é conceito adjetivo, que supõe um conteúdo e a ele se refere. A verdade, no entanto, tem como proporção a *vida* (Jo 1,4). O dom total de Jesus é vida e verdade em plenitude, é o caminho onde o homem acha a

⁵² RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Do Batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2018. p. 292-293.

⁵³ CASALEGNO, Alberto. *Para que contemple a minha Glória (João 17,24)*. Introdução à Teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009. p. 216-217.



plenitude de Deus. Jesus é verdade dos que possuem a vida, Ele os conduz ao pleno desenvolvimento de comunhão. “O caminho ficou expresso em seu mandamento (Jo 13,34s); a verdade era ‘o seu barro’ que pusera nos olhos do cego (Jo 9,6); a vida é o Espírito que comunica” (Jo 7,37-39)⁵⁴. Deste modo, Jesus afirma “ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6b). Isso porque, Jesus Cristo explica “que ele próprio é o caminho para o Pai, porque é a verdade encarnada acerca do Pai e dá a vida do alto aos homens. Só ele é a fonte de conhecimento a respeito do Pai”⁵⁵.

Conhecer Jesus é conhecer o caminho e a verdade que conduzem à vida plena. O povo de Israel, seguindo as exortações de Moisés, associava o caminho geográfico com a prática da palavra de Deus (Dt 7, 17-21; 8,2; Js 1,6-9); acompanhar Jesus e conhecer sua prática são o verdadeiro caminho que leva ao Pai⁵⁶. No conceito que a verdade é a dinâmica de comunhão que une o Pai e o Filho, Jesus revela esta comunhão plena, perceptível e atingível. Não é uma verdade enquanto conceito que apenas se conhece, mas uma realidade que se acolhe, “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), que se constrói, porque transmite a própria realidade de Deus, em Jesus está e age o Pai⁵⁷. Por isso, o ser humano não consegue conhecê-la por si só, é preciso humildade e fé; o conhecimento de Deus se dá na manifestação histórica de Jesus. A verdade “deve ser buscada com fé, auscultada, não conquistada. Parte da iniciativa divina”⁵⁸.

2. “ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ./*eu sou a luz do mundo, quem me segue não anda nas trevas*” (Jo 8,12). Ao afirmar: “Eu sou a luz do mundo”, Jesus faz uma autoapresentação, seguida de um convite e uma promessa aos seus discípulos, “quem me segue não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). O termo luz é muito importante ao IV Evangelho (Jo 1,4-5.9; 3,19; 9,5; 12,46). A autorrevelação de Jesus como luz, segundo Beutler⁵⁹, tem fundamentação veterotestamentário judaico: “O Senhor é minha luz e salvação, a quem temerei?” (Sl 27,1). Este salmo exprime a crença de Israel em Deus.

⁵⁴ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 601.

⁵⁵ BROWN, Reymond Edward. *Evangelho de João e Epístolas*. São Paulo: Paulinas, 1975. p. 123.

⁵⁶ KONINGS, 2005, p. 272.

⁵⁷ BULTMANN, 2021, p. 447.

⁵⁸ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 423.

⁵⁹ BEUTLER, 2016, p. 220.



Do Servo do Senhor se diz: “destinei-te a ser luz das nações, para que minha salvação alcance os confins da terra” (Is 49,6). Assim, na metáfora da luz em João transparece quem é a pessoa de Jesus. A palavra de Deus, sua lei, é a luz que conduz quem aceita sua instrução (Sl 119,105; Pr 6,23); luz que se revela as nações (Ez 1,4; 13,26-28), a luz da salvação (Hab 3,3-4; Sl 43,3). Carson observa que, com esta declaração, Jesus se revela, “pois, a luz não pode senão atestar sua própria presença; dito de outra forma, ela dá testemunho de si mesma, e sua fonte é inteiramente apoiadora daquele testemunho”⁶⁰.

O termo “φῶς/luz” é um dos elementos que acompanham a manifestação do Messias na literatura rabínica. Segundo Castro Sánchez, alguns rabinos chegaram a afirmar que o nome do Messias seria Luz⁶¹. Assim, a afirmação de Jesus está perfeitamente ambientada na cultura religiosa judaica. A metáfora evoca “o dia do Senhor”, sem ocaço, de luz permanente para todas as nações (Zc 14,6-8; Ap 21,23–22,5). Como o povo de Israel foi guiado no deserto por uma nuvem, agora Jesus guia e faz sair das trevas a humanidade, aqueles que creem em sua luz, aqueles que creem em seu nome tornam-se filhos de Deus (Jo 1,12), alcançar o esplendor da sua luz⁶². Desde o início do seu Evangelho, João apresenta Jesus com luz que brilha, em oposição às trevas que tentam sufocá-la (Jo 1,5). Desmascarando os simpatizantes das trevas, Jesus declara que “quem me seguiu não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 12,8). Isso em plena festa das Tendões que inclui a luz como um dos seus grandes símbolos.

3. “ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμὰ/*eu sou o bom pastor; conheço minhas ovelhas*” (Jo 10,14). Esta forma absoluta “ἐγὼ εἰμι/*eu sou*” seguida do predicado o “ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς/*o bom pastor*” (vv.11 e 14). O termo grego καλὸς, belo, significa, semelhantemente, bom. Segundo Perkins⁶³, tem sentido de nobre, ideal, bom em alguma coisa. Jesus doa sua vida pelas ovelhas (Mc 14,27), faz menção a Zc 13,7, à morte do pastor e à dispersão do rebanho. Em Jo 10,14, o verbo “γινώσκω/*conhecer*” é tipicamente joanino, mencionando o relacionamento entre Jesus e os seus discípulos, à semelhança do

⁶⁰ CARSON, 2007, p. 339.

⁶¹ CASTRO SÁNCHEZ, 2021, p. 191.

⁶² CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 104.

⁶³ PERKINS, Pheme. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Paulos, 2018. p. 731-816, p. 782.



relacionamento existente entre Ele e o Pai. Este conhecimento tem a ver apenas com o seu rebanho. A segurança da salvação consiste em sermos conhecidos por Deus como somos (Jo 10,14; 2Tm 2,19). Alguns injustos fingem conhecer a Deus, no entanto não são conhecidos por Ele e estão perdidos (Mt 7,23)⁶⁴. A vida eterna consiste em conhecer o único Deus verdadeiro e o seu enviado Jesus Cristo (Jo 17,13).

O conhecimento que une Jesus as suas ovelhas é o vínculo do amor. Para Léon-Dufour, é o mesmo conhecimento existente entre o Filho e o Pai, ou seja, o amor de Jesus Cristo e a sua missão procedem deste íntimo conhecimento (1Jo 3,16); o amor em questão consiste no despojamento de Jesus em doar sua vida pela humanidade⁶⁵. O verbo conhecer aparece quatro vezes nos vv.14-15. Bruce observa que, no presente gnômico de γινώσκω, em sentido geral, desassociado do tempo: “o conhecimento especial que o Pai e o Filho têm um do outro na ordem eterna (Mt 11,27; Lc 10,22) é ampliado para incluir aqueles a quem o Filho chama seus”⁶⁶.

O amor, inclusivo e mútuo de Jesus, torna o discípulo amado pelo Pai e conhecedor da revelação divina (Jo 14,21.23; 15,9). Na história, o gênero usado para se referir a “minhas ovelhas” é neutro, dando ênfase aqueles aos quais são seus: “o Senhor conhece os que lhe pertencem” (2Tm 2,19). O conhecimento em João não é unicamente intelectual, pois de acordo com Brown: “implica cuidado e amor, veremos que essa imagem não fica muito distante do terno cuidado do rebanho em (Ez 43,16; Is 40,11)”⁶⁷. Conhecer, amar e doar a vida são características próprias do “Eu sou o Bom Pastor”.

4. “ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων/eu sou a porta verdadeira. *Quem entrar por ela será salvo*” (Jo 10,7-9). “Eu sou a porta das ovelhas” (Jo10,7.9). Jesus se autoproclama ser a porta das ovelhas. Segundo Orlando, diz repetido à porta que dá para o templo que é o local do encontro com Deus⁶⁸. Indica que Jesus é o lugar através do qual o homem não só se encontra com Deus, porém é o lugar onde Deus se encontra com a humanidade. No entanto, Jesus não é a porta que aprisiona, mas que

⁶⁴ PÉREZ MILLOS, 2016, p. 1006.

⁶⁵ LEON-DUFOUR, 1996b, p. 259.

⁶⁶ BRUCE, 2011, p. 197.

⁶⁷ BROWN, Reymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020a. p. 676.

⁶⁸ ORLANDO, 2022, p. 168.



liberta, permite entrar e sair. Todavia é a única porta de salvação, Ele é a porta das e para as ovelhas, não há outra possibilidade pela qual o homem possa ser salvo, porque existe uma só porta, como há um só caminho: Jesus o único “Bom Pastor” que conduz à vida plena⁶⁹.

Os símbolos usados por João são meios para destacar a finalidade soteriológica de Cristo. De acordo com Bruce, “eu sou a porta não é muito diferente de ‘eu sou o caminho’ (Jo 14,6); é natural chamar Jesus de porta ou caminho para a salvação”⁷⁰. Ele é a porta verdadeira porque põe o homem em comunhão com Deus que ama tanto o mundo que entrega seu unigênito, a fim de que todo que nele crê não morra (Jo 3,16). Para Hendriksen, “a fé em Cristo como o Filho de Deus é a única porta de entrada. E esta fé é confiança pessoal plena nele e em sua expiação substitutiva”⁷¹.

A metáfora da porta pode ser um símbolo messiânico extraído do Sl 119,20. Perkins⁷² observa que outros versículos deste salmo foram utilizados no protocristianismo dando ênfase às profecias messiânicas (Jo 12,13; Mc 1,10; Mt 23,39). João não tem dúvida que Jesus Cristo é a única fonte de salvação. Exatamente porque “se, pois, o Filho vos libertar, sereis realmente livres” (Jo 8,36). A liberdade que procede do Filho de Deus transpõe o homem da submissão à lei, da consciência pesada do pecado para a experiência da graça que rompe com o jugo e a cadeia da escravidão (Mt 11,30)⁷³.

Jesus é a porta solene do novo templo (Jo 3,19-21), a porta do encontro (Nm 17,17) e da graça: “bendito serás tu ao entrares, e bendito serás tu ao saíres” (Dt 28,6). Jesus é liberdade do homem honroso em entrar e sair (1Sm 29,6), visto que a porta que não só do acesso à vida, no entanto se revela como sendo a possibilidade da plenitude, por ser Jesus verdade e vida em abundância a todos que n’Ele crê⁷⁴. João não tem dúvida de que Jesus é o protótipo vital de todo homem. Ratzinger observa que, “só existe o único dom da vida e Ele pode dá-lo, porque n’Ele está presente a vida de Deus na sua plenitude mais originária e inesgotável”⁷⁵.

⁶⁹ PÉREZ MILLOS, 2016, p. 998.

⁷⁰ BRUCE, 2011, p. 196.

⁷¹ HENDRIKSEN, 2014, p. 404.

⁷² PERKINS, 2018, p. 782.

⁷³ PÉREZ MILLOS, 2016, p. 999.

⁷⁴ CASTRO SÁNCHEZ, 2021, p. 238-239.

⁷⁵ RATZINGER, 2018, p. 297.



5. “ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα/*eu sou a videira e vós sois os ramos*” (Jo 15,1-5). Os termos videiras ou vinhas aparecem em várias parábolas nos Evangelhos Sinóticos como metáfora de Israel (Mt 20,1-16; 21,23-41; Mc 12,1-9; Lc 13,6-9; 20,9-16), também fazendo menção a beber do fruto da videira (Mt 26,29; Mc 15,25; Lc 22,18). Segundo Carson, no AT, a videira é o símbolo de Israel (Sl 80,9-16; Is 5,1-7; 27,2s; Jr 2,21; 12,10s; Ez 15,1-8; 171-21; 19,10-14; Os 10,1). Deste modo, todas às vezes que Israel histórico é mencionado com este título sempre realça seu fracasso. Jesus é o contraste do povo da Aliança, Ele é a verdadeira e fiel videira⁷⁶.

No AT há uma mensagem positiva da videira na bênção de Jacó a seu filho Judá (49,10-12). O tempo messiânico é descrito como época de abundância e obediência dos povos. O autor do IV Evangelho, ao descrever Jesus afirmando: “Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή/*Eu sou a videira verdadeira*” (Jo. 15,1), de acordo com Fabris e Maggioni, opõe-se aos mitos do sincretismo do mundo helênico, que exercia influência fascinante no seu tempo⁷⁷. Os sincretistas helenistas acreditavam que a videira é uma nuance da árvore da vida. João afirma que Jesus, não outros, é capaz de dar ao homem aquela vida que anda procurando.

Esta afirmação de Jesus, “Eu sou a videira verdadeira” (Jo 15,1), contrapõe a imagem veterotestamentária. Segundo Mateos e Barreto, agora a vinha é Ele, o novo povo são os sarmentos. “ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα/*eu sou a videira, vós os ramos*” (Jo 15,5). “Já não há povo de Deus a não ser o que se construir a partir de Jesus”⁷⁸. Por isso, a perícopre Jo 15,1-8 é fortemente marcada pela metáfora da videira e pelo verbo “μένω/*permanecer*”. Como afirma Beutler, “os verbos ocorrem principalmente na 3ª pessoa ou na 2ª pessoa do plural; a Jesus como orador corresponde a 1ª pessoa do singular”⁷⁹.

Nesse processo dinâmico e crescente, João apresenta Jesus como a videira, o Pai como a agricultor, os discípulos unidos a Cristo como os ramos hábeis a produzirem fruto. O “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” em João ganha um predicado e um sentido novo e autêntico: “ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή/*a videira verdadeira*” (15,1). Para Malzoni, “o AT fornece matéria-prima

⁷⁶ CARSON, D. A., 2007, p. 514.

⁷⁷ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 429.

⁷⁸ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 624.

⁷⁹ BEUTLER, 2016, p. 362.



a partir do qual o evangelista expressa sua própria cristologia”⁸⁰. Nessa perspectiva em que a videira é Jesus, o novo povo de Deus só pode subsistir em comunhão com Ele, a exemplo da sua unidade com o Pai.

6. “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*eu sou o pão da vida*” (Jo 6,35.48.51). João faz essa descrição pensando na teologia veterotestamentária para mostrar a superioridade de Jesus, o Filho de Deus. Para tanto, segundo Castro Sánchez, faz alusão à Lei e ao maná, ou seja, à fome e à sede do povo que maldiz a Deus em sua exposição ao perigo da morte (Ex 16,4s; Sl 78,34; Ex 15,24; 17,3; Nm 20,2)⁸¹. No AT o maná era chamado de pão do céu (Ne 9,15; Ex 16,15; Nm 11,7-9; Sl 78,24). Mateos e Barreto observam que o maná é passado, enquanto Jesus, o pão de Deus, é presente e comunica permanentemente a vida nova, exatamente porque Ele procede do Pai.

O próprio Jesus é o Pão que dura para sempre, porque Ele é o dom do amor do Pai. João demonstra a superioridade de Jesus frente à lei e à sabedoria veterotestamentária. Le-se no AT: “os que me comem terão ainda fome, os que me bebem terão ainda sede” (Eclo 24,21), ao passo que Jesus sacia para eternidade (Jo 4,13-14)⁸². Ou seja: “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim, não terá fome e quem crê em mim nunca mais terá sede” (Jo 6,35). É a primeira vez que aparece no IV Evangelho a fórmula “ἐγὼ εἰμι/*eu sou*” com um predicado, especificando aqui: “ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*o pão da vida*”. Segundo Malzoni, “assim com a Sabedoria, Jesus convida aquele que tem fome e sede para que venha, coma e beba (Pr 9,5; Eclo 15, 3; 24,21)”⁸³.

Por isso, Jesus pode afirmar: “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν/*eu sou o pão vivente*” (Jo 6,51), o “descido do céu”. Em João o episódio revela a origem divina e a dimensão salvífica de Jesus. O pão não se refere somente à palavra de Jesus, mas também à sua carne. De acordo com Fabris e Maggioni, “certamente uma alusão ao sacramento, mas antes disso uma revelação profunda de Cristo e, portanto, do homem: ser existência em doação”⁸⁴. Jesus explica que Ele é “o pão vivente”, porque doa sua própria “carne”. Segundo Könings, o termo esclarece a respeito

⁸⁰ MALZONI, 2018, p. 225.

⁸¹ CASTRO SÁNCHEZ, 2021, p. 151.

⁸² MATEOS; BARRETO, 1989, p. 336-338.

⁸³ MALZONI, 2018, p. 135.

⁸⁴ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 346.



do caráter concreto e histórico que se doa na cruz, a essa existência de Jesus; o escrito joanino prefere chamar carne (Jo 1,14; 1Jo 4,2), que doa vida ao mundo⁸⁵.

Não é só em contraste com o alimento perecível que Jesus se intitula “pão vivo”, no v.35, em oposição ao v.27. Bruce observa que Ele é o pão da vida, porque é o Filho de Deus que liberta do poder da morte, no que lhe concerne, o Filho de Deus foi enviado, para que o mundo seja salvo por ele (Jo 3,17)⁸⁶. Há dois tipos de alimentos: o material e o espiritual, porém o único alimento vivificante é o *Logos* de Deus, “o pão vivente que desceu do céu” (v.51). Segundo Cardona Ramírez, o alimento material dá vida ao corpo biológico, ao passo que o Verbo de Deus é eterno, esta é a definição da palavra de Deus no AT⁸⁷: “o homem não vive apenas de pão, mas de toda palavra que sai da boca de Deus” (Dt 8,3). Este verbo assumiu a carne e habitou no meio dos homens (Jo 1,14).

7. “ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ·/eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25). Jesus não se apresenta apenas como uma futura ressurreição, mas como a experiência humana da ressurreição e de vida nova, onde a possibilidade da vida eterna é comunicada. Jesus tendo vida em Si mesmo, sendo a residência comunicativa da vida, pode dá-la a todo aquele que crê, mesmo que esta seja condicionada pela morte física, como foi o caso de Lázaro⁸⁸. A morte e a subsequente ressurreição do amigo de Jesus servem de paradigma e esperança da vida eterna a todos os que depositam sua fé em Cristo. Ele não é apenas alguém que ressuscita Lázaro, Ele é as primícias da vida, “ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις/ eu sou a ressurreição”, exatamente porque “ἐγώ εἰμι ἡ ζωὴ·/eu sou a vida”.

São dois predicados que asseguram a Jesus a autoridade de afirmar: “quem crê em mim, ainda que morra viverá” (Jo 11,25b). Eles soam como uma antecipação da promessa feita no discurso de despedida: “porque eu vivo vós também vivereis” (Jo 14,19). Este episódio é uma antecipação da ressurreição do próprio Cristo e a dos que n’Ele crê⁸⁹. Duas são as promessas feitas por Jesus: a primeira diz respeita ao que crê em Cristo e morre, à semelhança de Lázaro, a esse, Jesus afirma viverá (Jo 11,25);

⁸⁵ KONINGS, 2005, p. 160.

⁸⁶ BRUCE, 2011, p. 143.

⁸⁷ CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 82.

⁸⁸ PÉREZ MILLOS, 2016, p. 1094.

⁸⁹ BRUCE, 2011, p. 210-211.



a segunda diz sobre àquela a pessoa que crê em Jesus e vive, conforme a palavra este “jamais morrerá” (Jo 11,26)⁹⁰.

Com a frase “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25), João apresenta uma ressurreição plena ou realizada na humanidade assumida por Jesus Cristo. Não se trata de uma ressurreição que acontecerá no último dia. Casalegno observa que “não é, portanto, preciso esperar os tempos escatológicos, porque por meio dele a vida e a ressurreição começam a irradiar-se na história”⁹¹. Conforme o próprio Jesus: “em verdade, em verdade, vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem vida eterna, não é julgado, mas passou da morte para a vida” (Jo 5,24).

O primeiro predicado, ressurreição, é dependente do segundo, a vida. Segundo Mateos e Barreto, “a vida comunicada ao homem é o próprio Jesus, por ser o seu próprio Espírito, a presença de Jesus e do Pai naquele que o aceita e se atém à sua mensagem” (Jo 14,23)⁹². O sujeito “eu sou” e os seus predicados permutáveis alcançam aqui o ápice da revelação do Filho de Deus. Jesus é a ressurreição e a vida, ou seja, a ressurreição e a vida estão entranhadas n’Ele, (Rm 6,8-9; 1Cor 15,20.57; Cl 1,18; 1Ts 4,16). Segundo Hendriksen, “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal”⁹³. Isto é, Jesus é a vida em pessoa em quem se encontra todos os atributos, os ditos e os inauditos da glória de Deus em favor dos homens, os seus bem-amados.

Considerações finais

Após analisar a figura de Jesus, “ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς /o bom pastor”, sendo uma das sete ocorrências do “ἐγὼ εἶμι/eu sou”, constatou-se que ele é “o Bom Pastor”, porque comunicou a vida aos seus. Jesus foi o único autorizado do Pai, aquele que entrou pela porta. Chamou cada uma de suas ovelhas pelo nome e as conduziu à liberdade e à vida plena. Ele não foi simplesmente mais um em Israel, mas sim o pastor exemplar que se entregou por suas ovelhas. Demonstrou ser porta da performance do

⁹⁰ MALZONI, 2018, p. 204.

⁹¹ CASALEGNO, Alberto. “É o Senhor!” (Jo 21,7). Estudo dos Relatos da Ressurreição no Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2013. p. 180.

⁹² MATEOS; BARRETO, 1989, p. 477.

⁹³ HENDRIKSEN, 2014, p. 450.



Reino, o êxodo do homem livre para entrar e sair, e por ele ser salvo na plenitude do prado eterno. No recíproco conhecimento com o seu rebanho, em comunhão com o querer do Pai. Jesus entregou-se ao desígnio do Pai, por iniciativa própria, na absoluta obediência e liberdade. Ao morrer revelou o dom da vida, justamente por cumpriu o mandamento do amor que recebeu do Pai.

A imagem do “Bom Pastor” é eminentemente bíblica, derivada da cultura na qual a Bíblia sobreveio. O Evangelista, usando a expressão clássica veterotestamentária, apresentou Jesus “Bom Pastor”, que doa o seu ser, “arrisca a sua vida” (Jz 12,3). Valeu-se da linguagem bíblica com sua rica simbologia (Sl 23; 74,1; 78,52; 79,13; Is 40,11; Jr 23,1-4; 31,10; Ez 34). Jesus, o “Bom Pastor”, doa a suas ovelhas mais que as farturas (Sl 22; Ez 34), pois dá-lhes liberdade e o prado eterno. No AT, Deus, o pastor verdadeiro, era contrastado várias vezes com os pastores infiéis. Esta terminologia não era aplicada somente aos reis e sábios, mas também a Deus e a seu Filho, o Messias davítico⁹⁴. A perícopes Jo 10,1-18, como afirma Carson, está em consonância com passagens veterotestamentárias em que Deus e o seu servo Davi são esperados como aqueles que resolveriam definitivamente as adversidades do seu povo⁹⁵.

Assim sendo, Jesus é “a porta” que dá acesso à salvação, a vida eterna depende d’Ele, o verdadeiro Pastor, o autorizado do Pai que entra na história humana, orienta com sua palavra e conduz na liberdade à vida plena. Jesus, o “Bom Pastor”, foi além das expectativas veterotestamentárias. Pois, Ele tem autoridade de doar a vida pelas ovelhas, este é o distintivo, o incomum às outras figuras (Jo 10,17-18). Ele tem o poder de, na obediência e comunhão de vontade com o Pai, morrer e ressuscitar como princípio de vida abundante a todo que ouve e segue sua voz⁹⁶. Jesus, ao contrário do mercenário, do lobo e do ladrão, doou sua vida pelo bem da humanidade e uniu os dispersos no conhecimento de Si, a exemplo do conhecimento que há entre o Filho e o Pai. Em sua morte voluntária e obediente, Jesus transformou-se em doador de vida plena⁹⁷.

Jesus se autoafirmou, ancorado nas Escrituras de Israel, como o “ἐγώ ειμι/eu sou” (Ex 3,14). No presente artigo analisou-se as sete

⁹⁴ BEALE; CARSON, 2014, p. 580.

⁹⁵ CARSON, D. A., 2007, p. 382.

⁹⁶ FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 384-386.

⁹⁷ MATEOS; BARRETO, 1989, p. 446.



ocorrências em que ἐγώ εἰμι com predicados, presentes no IV Evangelho, tendo como espinha dorsal a afirmação de Cristo como “ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς/ *eu sou o bom pastor*” (Jo 10,14). Isto proporcionou constatar que a expressão “ἐγώ εἰμι/ *eu sou*” transcende o tempo e o espaço e que Jesus não era apenas mais um profeta, mas sim o Filho eterno, o “Bom Pastor”, a exemplo do Pai. Segundo Ratzinger, “Jesus dá-nos a ‘vida’, porque Ele nos dá Deus. Ele pode dá-Lo, porque Ele mesmo é um só com Deus. Porque Ele é o Filho de Deus Ele mesmo é o dom – Ele é a vida”⁹⁸. Este é o dom que Jesus recebeu do Pai, “o maior do que todos” (Jo 10,29), e comunicou aos homens, certo de que “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

Referências bibliográficas

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O Texto do Novo Testamento*. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: SBB, 2013.

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEUTLER, Johannes. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Loyola, 2016.

BOOR, Werner de. *Evangelho de João I*. Comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2002.

BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento*. História, Literatura e Teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2016.

BROWN, Reymond Edward. *Evangelho de João e Epístolas*. São Paulo: Paulinas, 1975.

BROWN, Reymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020a.

BROWN, Reymond Edward. *Comentário ao Evangelho Segundo João II*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020b.

BRUCE, Frederick Fyvie. *João. Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

⁹⁸ RATZINGER, 2018, p. 298.



BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2021.

CARDONA RAMÍREZ, Hernán. *El Evangelio Según San Juan*. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.

CARSON, Donald Arthur. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd, 2007.

CARVALHO, Adriano da Silva. *A Crítica e o Texto do Novo Testamento*. São Paulo: Reflexão, 2017.

CASALEGNO, Alberto. “*É o Senhor!*” (Jo 21,7). Estudo dos Relatos da Ressurreição no Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2013.

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemple a minha Glória (João 17,24)*. Introdução à Teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino. *Evangelio de Juan*. Compensión Exegético-existencial. Burgos: Fonte, 2021.

FABRIS, Reinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Loyola, 1992.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.

HENDRIKSEN, William. *João*. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

JAUBERT, Anne. *Leitura do Evangelho Segundo João*. Caderno Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1982.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e Fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996a.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João II*. São Paulo: Loyola, 1996b.

MALZONI, Cláudio. Volney. *Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.



MARCHESELLI, Maurizio. *Il Quarto Vangelo*. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”. Reggio Emilia, San Lorenzo, 2012.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1989.

METZGER, Bruce M. *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005.

ORLANDO, Luigi. *Giovanni – Il Vangelo della Vita*. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.

PÉREZ MILLOS, Samuel. *Juan*. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.

PERKINS, PHEME. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Reymond Edward; FITZMYER, Joseph; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Paulos, 2018. p. 731-816.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. Do Batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2018.

SCHMITZ, Ernst Dieter. A Terminologia Conhecimento em João. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova 2000, p. 392-405.

SIMOENS, Yves. *Secondo Giovanni*. Una traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.



“Do chamado dos pais ao clamor dos filhos: Vocação e Missão segundo a Torá”

“From the call of the fathers to the cry of the children: Vocation and Mission according to the Torah”

*Leonardo Agostini Fernandes**

PUC-Rio

Recebido em: 29/04/2023. Aceito em: 04/05/2023.

Resumo: Os livros de Gênesis e Josué são assumidos, neste artigo, como uma moldura para os livros de Êxodo a Deuteronômio, nos quais Moisés é o personagem humano central, protagonizando, por sua vocação e missão, a saída do Egito, a caminhada e o tempo da permanência no deserto. Se o livro de Gênesis, de Adão a José, lança as bases para o protagonismo de Moisés, o livro de Josué representa o testemunho da obediência da fé do seu sucessor, demonstrando a intenção do papel pedagógico da Torá. Nota-se nessa trajetória um percurso descritivo e reflexivo sobre a presença dos que atuaram na pré-história bíblica (Gn 1, 1-11, 32), dos patriarcas antepassados de Israel (Gn 12, 1-50, 26), de Moisés e Aarão (Ex 1, 1-Dt 34, 12), culminando na concretização da promessa da terra de Canaã pela vocação e missão de Josué (Nm 27, 18-23; Dt 31, 23; 34, 9; Js 1, 1-9). Na presente reflexão, não foi possível ser exaustivo, devido ao grande número de citações nas quais os fatos são narrados, envolvendo os personagens citados, mas procurou-se evidenciar o aspecto relacional entre a vocação dos pais e o clamor dos filhos. Do ponto de vista metodológico, a abordagem será feita a partir de recortes das narrativas contidas na Torá e no livro de Josué, considerando o protagonismo de certos personagens.

Palavras-chave: Clamor; missão; Sagrada Escritura; vocação; Torá.

* Pós-doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 2020). Doutor em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 2008). Docente de Sagrada Escritura no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Membro da Associação Bíblica Brasileira (ABIB), da Associação Bíblica Italiana (ABI), da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), da Society of Biblical Literature (SBL). Membro Associado da Academia Fides et Ratio (AFR). Integrante do grupo de pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) junto ao CNPq.

E-mail: laf2007@puc-rio.br.





Abstract: *The books of Genesis and Joshua are assumed, in this article, as a framework for the books of Exodus to Deuteronomy, in which Moses is the central human leading character, due to his vocation and mission, the departure from Egypt, the journey and the time spent on the desert. If the book of Genesis, from Adam to Joseph, lays the foundations for the protagonism of Moses, the book of Joshua represents the testimony of the obedience of faith of his successor, demonstrating the intention of the pedagogical role of the Torah. In this trajectory, a descriptive and reflective journey can be noted on the presence of those who acted in biblical prehistory (Gen 1, 1-11, 32), the ancestor patriarchs of Israel (Gen 12, 1-50, 26), Moses and Aaron (Ex 1, 1-Dt 34, 12), culminating in the fulfillment of the promise of the land of Canaan by the vocation and mission of Joshua (Nm 27, 18-23; Dt 31, 23; 34, 9; Josh 1, 1 – 9). In the present reflection, it was not possible to be exhaustive, due to the large number of citations in which the facts are narrated involving the cited characters, but an attempt was made to highlight the relational aspect between the vocation of the parents and the clamor of the children. From a methodological point of view, the approach will be based on excerpts from the narratives contained in the Torah and in the book of Joshua, considering the protagonism of certain characters.*

Keywords: *Cry; mission; Holy Scripture; vocation; Torah.*

Introdução

Uma aproximação atenta aos cinco primeiros livros da Sagrada Escritura – denominados *Torá* pelos judeus da Palestina e *Pentateuco* pelos judeus da diáspora no Egito, responsáveis inclusive pela tradução para o grego (*Septuaginta*), nomenclatura que foi adotada pelos cristãos –, permite perceber uma narrativa envolvente, seja pelo viés literário seja pela ótica da fé.¹

¹ É intenso o debate sobre o processo de formação da Torá-Pentateuco entre os exegetas do Antigo Testamento. Desde 1970, o modelo teórico das Fontes não representa mais a clássica concepção de que esse corpus foi formado a partir da fusão de quatro Documentos (J = *Jahwista*; E = *Elohista*; D = *Deuteronomista*; P = *Sacerdotal*). No momento, há duas tendências mais fortes: a) Na base estariam tradições orais e escritas que deram origem a ciclos narrativos independentes (teoria dos fragmentos), unificados a partir de duas composições pós exílicas (K^D e K^P); b) As tradições deram origem aos ciclos narrativos e estes teriam sido reunidos por um trabalho redacional, que teria culminado em uma obra historiográfica pré-exílica que, no decorrer de quase três séculos, foi sendo reelaborada e acrescida de novos materiais (teoria dos complementos), até alcançar a sua forma quase final por volta de 400 a.C. (ZENGER, Erich [ed.]. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 117-186). Para um primeiro contato, veja-se PURY, Albert de (org.). *O Pentateuco em Questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. Para um parecer mais recente, veja-se SKA, Jean-Louis. “Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos”. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo



No livro de Gênesis, o ouvinte-leitor tem a impressão de que se encontra diante de um álbum de família que conta a história dos ancestrais da humanidade (Gn 1,1-11,32) e dos antepassados dos filhos de Israel (Gn 12,1-50,26). Estes, pela fé, descendem de Abraão² e, pela carne, descendem de Jacó, pai “biológico” das doze tribos. O patriarca Isaac é o elo que une esses dois personagens centrais da narrativa que, a partir de Gn 37, direciona vivamente a atenção do ouvinte-leitor para José, o primogênito de Jacó com a amada Raquel (Gn 30,22-24).

De Gn 11,27 a 50,26, imensos espaços geográficos são percorridos, de Ur dos caldeus a Harã, objetivando chegar em Canaã, terra para a qual Deus enviou Abraão, a quem prometeu a posse desse território e uma descendência numerosa (Gn 12,1-3). Abraão, por breve tempo, migrou para o Egito (Gn 12,10-20), ao passo que Jacó, já ancião, aceitou se transferir e viver no Egito (Gn 45,16-20; 46,1-7.28-34), onde, inclusive, veio a falecer (Gn 49,29–50,14).

Os dois patriarcas buscaram o Egito para escapar da fome que assolou a região (Gn 12,10-20; 41,53-57; 45,16-20; 46,1-7). Somente Isaac foi proibido por Deus de ir para o Egito, a fim de não comprometer o direito adquirido da posse da terra (Gn 26,1-6). Então, de Ur ao Egito, passando por Canaã, os patriarcas são personagens que percorrem o Antigo Oriente Próximo, em constante transumância, buscando fixação definitiva em Canaã, a terra prometida por Deus.

Vocação e missão podem ser assumidas como chave de leitura da vida dos patriarcas e dos acontecimentos aos quais aparecem envolvidos.

José Amaral de (org.). *Pentateuco*. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 13-87.

² De Gn 11,26 a 17,4 o patriarca foi chamado de Abrão (“pai de muitos”). De Gn 17,5 em diante passou a ser chamado de Abraão (“pai de numerosos povos”). A iniciativa da mudança do nome foi de Deus, representa a sua soberania sobre o patriarca e marca a aliança em função da promessa da descendência numerosa. É uma releitura da primeira promessa declarada em Gn 12,1-3 que começou a se cumprir com o nascimento de Isaac, mas, apesar de já ter gerado e nascido Ismael de Agar (Gn 16), intensificou-se a partir da união com Cetura (Gn 25,1-6) de quem Abraão gerou seis filhos (Zamrã, Jecsa, Madã, Madiã, Jesboc e Sué), dos quais descendem tribos de árabes, madianitas, sabeus e dadanitas. Os filhos citados fazem parte de uma tradição localizada na zona meridional do Negueb e na Arábia norte-oriental. “O texto quer sublinhar, na verdade, que ‘a’ mulher de Abraão é Sara, e que ‘o’ filho é Isaac. Todos os seus demais filhos não são da linhagem divina, e não são verdadeiros herdeiros”. (VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda*. Gênesis 12,1-25,11. São Paulo: Loyola, 2000, p. 179).



Não é uma história que segue ao léu de si mesma, mas possui um propósito: a existência como continuidade dos pais em seus filhos.³

É exatamente com base nesse propósito que a narrativa se desenvolve do livro de Êxodo ao livro de Deuterônimo. O personagem central é Moisés e, ao seu lado, atuaram Aarão, seu irmão, e Josué, o futuro sucessor. Assim, pode-se admitir que o livro de Gênesis tem uma função específica no tocante ao desenvolvimento que segue de Ex a Dt: lançar os alicerces para a grande epopeia que resulta do clamor que os filhos de Israel elevaram a Deus, quando se encontraram imersos na opressão e a resposta de Deus a esse clamor (Ex 2,23-25; 3,7-10).⁴

O presente artigo subdivide-se em duas partes, percorre a narrativa de Gn a Js e verifica a continuidade e a descontinuidade da relação entre pais e filhos sob a dinâmica da vocação em função da missão, isto é, a existência humana e os propósitos divinos que lhe foram confiados.

Por motivos da larga abrangência temática, a abordagem será feita a partir de recortes das narrativas contidas nos cinco livros da Torá mais o livro de Josué, considerando o protagonismo de certos personagens. Não há como ser extensivo nas análises, mas espera-se oferecer uma linha de pensamento capaz de fundamentar e explicar a temática em questão.

1 Livro de Gênesis

O Deus da criação é o Deus da história marcada por promessas, cujo horizonte a ser contemplado é a liberdade que, como dom, concedeu ao ser humano e sobre o qual não abre mão da sua vontade. O dom da liberdade é a principal chave de leitura para a “proibição” de comer o

³ Subjaz a esse propósito a sustentação do dom da vida concedido ao ser humano: “Então, o Senhor Deus plasmou o homem com o pó do solo e insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente” (Gn 2,7). A morte pela desobediência, portanto, repugna ao projeto divino. Sem a noção de imortalidade, os filhos de Israel viram na prole a “vitória sobre a morte” como continuidade dos pais nos filhos (FERNANDES, Leonardo Agostini. *Evangelização e Família*. Subsídio bíblico, teológico e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 63-64).

⁴ “A história demonstra que o ser humano, com o poder nas mãos, perde facilmente o sentido real da sua existência e se apodera do próximo, submetendo-o a estruturas opressoras [p. 25] ... O surgimento e a atuação dos profetas, sinal de esperança, comprovam que Deus, apesar das inúmeras infidelidades do povo que escolheu, não o abandonou e sempre se comoveu diante de seus gemidos e clamores [p. 38]” (FERNANDES, Leonardo Agostini. Êxodo: clamor humano e escuta divina. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; SILVA, Valmor da. *Sofrimento e esperança na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 25-46).



fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,16-17; 3,1-7.11). Sem o mínimo de duas opções (comer ou não comer), o ser humano não teria como reconhecer o seu livre arbítrio e manifestar o seu assentimento como obediência à vontade do seu Criador.

É preciso perceber que graça e bênção precedem a resposta dos progenitores a Deus. Ao lado disto, a felicidade almejada pelo ser humano e a sua plena realização dependem da confiança que é capaz de depositar no agir gratuito de Deus que não fecha os olhos para as suas escolhas erradas, mas, também, não permite que o seu projeto vá à deriva e afunde no falimento.

A opção por comer o fruto, ato de desobediência, ocasionou a perda da graça original. No lugar de clamar por perdão, os progenitores se esconderam ao ouvir os passos de Deus no jardim (Gn 3,8). Se o pedido de perdão tivesse sido feito, talvez a história teria outro rumo e, no lugar, do “medo” de Deus, a humanidade já teria experimentado a graça da misericórdia.⁵

1.1 Os progenitores da humanidade e seus filhos

Os personagens – Adão, *vindo do solo*; Eva, *suscitadora de vida*; Caim, *artífice* (significado incerto); Abel, *sopro*; Set, *substituto*, e seus descendentes (Gn 1,1-6,4) –, são bases humanas para a narrativa genésica que culminará no relato do dilúvio. Este, embora não pareça, atesta a misericórdia de Deus concedida a Noé, à sua família e, por estes, a toda a humanidade que deles viria à existência (Gn 6,5-9,17).⁶

Para Adão e Eva, nomes respectivamente atribuídos ao varão e à virago primordiais (Gn 1,26-27; 2,7.18.21-25), a vocação à perpetuação da espécie humana e a missão de guardiães da criação são claramente expressas sob a bênção do Criador: “Deus os abençoou e lhes disse: Sede

⁵ “Diferentemente das divindades cananeias, o Deus concebido pelo antigo Israel não é Pai no sentido de ‘progenitor biológico do povo’, mas é Pai enquanto criador, protetor e sustentador da vida e da existência das criaturas pela sua autoridade providente diante das necessidades da criação, em particular do ser humano, com o qual estabeleceu uma aliança. A obra de Deus que decide todas as coisas é a misericórdia, porque nela revela o seu mistério de amor que, por justiça, não abre mão do perdão: ‘Ele perdoa toda a tua culpa’ (Sl 103,3)” (FERNANDES, Leonardo Agostini. *Eterna é a sua Misericórdia*. Reflexões bíblicas e Leituras Orantes. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 21).

⁶ BOCIAN, Martin. *Dizionario dei personaggi biblici*. Casale Monferrato: Piemme, 1991. p. 17, 39, 98, 157, 473.



fecundos e multiplicai-vos, tornai plena a terra; submetei-a e dominai sobre os peixes do mar e sobre os pássaros do céu e sobre cada ser vivente que rasteja sobre a terra” (Gn 1,28).⁷

A tarefa dos progenitores é extensiva para toda a humanidade. Entre eles, que foram feitos iguais e complementares, para agirem em paridade (Gn 2,18.21-23)⁸, o domínio é previsto sobre os seres inferiores, os animais; domínio traduzido em respeito e busca do bem-estar do que foi criado. Sob esta ótica, a grandeza do ser humano aparece devidamente expressa no Sl 8.

Se neste salmo, o orante é quem se dirige a Deus como seu interlocutor,⁹ com a criação dos progenitores, porém, o Deus bíblico é quem passou a ter interlocutores. Este é o elemento singular que distingue o varão e a virago dos demais animais na relação com Deus. Se a bênção da fecundidade é comum a humanos e animais, no tocante ao varão e à virago primordiais é a participação do ato criador de Deus, Senhor da vida, que deve se difundir sobre a face da terra.

Sabe-se, pela narrativa, que a morte figura como consequência da desobediência original (Gn 3,1-24). Contudo, a morte não aparece imediatamente experimentada pelos progenitores, mas como trágica ação fratricida entre seus dois filhos: Caim que matou Abel. Não houve clamor de nenhum deles a seus pais, mas um diálogo entre Caim e Deus,

⁷ “Gn 1,28 contém, de acordo com a composição final do *corpus* do Pentateuco, a primeira bênção de Deus para o ser humano, macho e fêmea, realizar a primeira ordem de Deus... A bênção divina sobre o matrimônio humano e a multiplicação da prole, porque permaneceram válidas, após o pecado, foram o início da conquista humana da terra” (FERNANDES, Leonardo Agostini. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XV n. 37, p. 27-46, jan./abr. 2011, p. 41 [27-46]).

⁸ A paridade entre homem e mulher é um dado central na Sagrada Escritura, mas, lamentavelmente, negligenciado ou pouco valorizado. A análise exegético-teológica de Rt 3, mostrando a estreita relação de amor entre Booz e Rute, contribui muito para a compreensão da paridade como projeto de Deus para o homem e a mulher, criados à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-27; 2,18-23). Sobre isto, veja-se VIEGAS, Alessandra Serra. *Rute. Uma heroína e mulher forte*. Petrópolis, RJ: Vozes: Acadêmica/ Editora PUC-Rio, 2020. p. 17.

⁹ “O Salmo 8 representa uma experiência histórica que se torna um hino de louvor a YHWH criador, pela qual o orante, membro do povo eleito, expressa a sua fé (v. 2.10), a partir de uma reflexão sobre a identidade e a missão do ser humano diante de si mesmo e da criação” (FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. *Dança, ó Terra! Interpretando Salmos*. São Paulo: Paulinas, 2013. 29). No contexto de aflição sobre uma guerra e a vitória almejada, igual indagação e reflexão sapiencial são feitas pelo orante que reconhece a dignidade do ser humano e a sua fragilidade no Sl 144,3-4 (LORENZIN, Tiziano. *I Salmi*. Milano: Pauline, 2001. p. 526).



devido à aceitação do sacrifício de Abel que pode ser considerado como uma oferta-clamor elevada a Deus.

Como o sangue da vítima oferecida em sacrifício, de acordo com a mentalidade vigente, “subia” a Deus, de igual modo o sangue do fratricídio, pelo qual Caim sacrificou Abel, “subiu” a Deus: “Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama por mim do solo” (Gn 4,10). Nota-se que a responsabilidade perante Deus se torna corresponsabilidade entre irmãos.¹⁰

A voz do sangue é comparável ao clamor dos oprimidos que demanda a prática do direito e da justiça (Gn 18,20; Dt 22,24.27; 2Rs 8,3; Jó 16,18-17). No sangue está a vida, propriedade que pertence a Deus, porque é o seu divino autor.¹¹ O sangue derramado soa como um clamor que se eleva da terra. Se não é percebido pelo ser humano, incapaz de fazer justiça ou porque não a quer fazer, nem por isto escapa aos “olhos e ouvidos” de Deus (2Sm 12; 1Rs 21).

A fim de que a maldade não fosse perpetuada pelos descendentes de Caim (Gn 4,17-24), Deus interveio e concedeu a Adão e Eva outro filho, Set, para que ocupasse o lugar de Abel. Um dado singular reside na genealogia presente em Gn 5,1-32: Deus, criador do ser humano, está na origem do ser humano. De acordo com a concepção semítica, é o varão quem gera a sua prole.¹² Set aparece como se fosse o primogênito de Adão,

¹⁰ Os relatos de Gn 1-11 talvez adquiriram forma e coesão durante o exílio dos judeus em Babilônia (597-538 a.C.). Nesta situação, a vocação e a missão do profeta Ezequiel foram importantes para estabelecer o critério da responsabilidade pessoal perante Deus e para demonstrar o impacto que os pecados pessoais e coletivos acarretam para a sociedade como um todo (FERNANDES, Leonardo Agostini. *Ez 3,16-21: Ezequiel como sentinela e suas implicações socioreligiosas*. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 26, p. 1-12, jan./dez. 2021).

¹¹ “O sangue, na concepção bíblica, identifica-se com a vida, tanto de animais quanto dos seres humanos. A concepção de Yhwh, como Criador da vida, faz dele também seu Senhor, o único que detém autoridade dela e, por isso, todo o sangue é sagrado e pertencente a Yhwh” (NANDI, Leandro Edmar. *Caim como Paradigma de Violência em Gn 4, 1-16* [Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia da PUC-Rio]. Rio de Janeiro, 2016, p. 109. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=27541@1>).

¹² Segundo a mentalidade semita, o homem é quem gera o seu filho. A mulher era, apenas, quem fazia crescer o filho no seu ventre. É como se encontra nas genealogias bíblicas: “livro da genealogia de Adão” (Gn 5,1); “Essas são as genealogias dos filhos de Noé” (Gn 10,1); “Essas são as genealogias de Sem” (Gn 11,10); “Essas são as genealogias de Taré” (Gn 11,27); “Essas são as genealogias de Isaac” (Gn 25,19); “Essas são as genealogias de Aarão e de Moisés” (Nm 3,1). O evangelista Mateus não fugiu à regra, mas deu um passo a mais ao citar cinco mulheres na genealogia de Jesus (Tamar, Raab, Rute, a mulher de Urias e Maria: Mt 1,1-17). Sobre Maria,



gerado à sua imagem e semelhança (Gn 5,3) e a genealogia termina com o gerado de Lamec, Noé, que aos quinhentos anos gerou Sem, *pai dos semitas*, Cam, *pai dos africanos*, e Jafé, *pai dos asiáticos* (Gn 5,32).¹³

1.2 Noé e seus filhos

Se em Gn 1,28 encontra-se o primeiro mandamento bíblico, apontando a multiplicação da prole como fundamento para o futuro da existência do ser humano na face da terra pela fecundidade, Gn 6,1-4 deixa o ouvinte-leitor perplexo, pois parece contradizer tal mandamento.

Se estaria diante do falimento na busca da perpetuação da vida através da prole? Talvez, sim, se a fecundidade tiver sido entendida como um comércio entre classes inferiores (“filhas dos seres humanos”) e classes superiores (“filhos de ’Elōhîm”).¹⁴ A eleição de Noé e de sua família, porém, atesta o contrário, pois reafirma o plano original de Deus para a humanidade.

Frente à degradante e descontrolada situação, que clama aos céus, Deus decidiu intervir. Não há como remediar. É preciso refazer a humanidade. Como um novo cepo derivou de Set, do qual descendeu Noé, por seus três filhos a face da terra foi novamente povoada (Gn 9,1).

O justo Noé, aos olhos de Deus (Gn 6,8), foi vocacionado para a missão de salvar o que frutificou dos humanos e animais. É o clamor da vida. Na verdade, é Deus em ação, envolvendo e fazendo partícipe a sua sublime criatura nos seus desígnios salvíficos. Às

disse apenas que era esposa de José e que dela “nasceu Jesus chamado Cristo” (Mt 1,16). José não gerou Jesus de Maria. Lucas, à diferença de Mateus que partiu de Abraão (Mt 1,1), seguiu outra lógica: “filho de...”. Não mencionou alguma mulher e, em ordem crescente, foi de Jesus, “filho, como se acreditava, de José”, até Adão, “filho de Deus” (Lc 3,23-38).

¹³ “A lista, típica de Gênesis, não diferencia entre pessoas e nações, mas nomeia setenta descendentes de Noé através de seus três filhos. Os descendentes de Jafé se estabelecem na área norte e oeste do Crescente Fértil; Cam ao redor do Mar Vermelho, nordeste da África e Canaã; e Sem, no Crescente Fértil e na Península Arábica. Esta lista de dez gerações, de Noé a Abraão, é paralela às dez gerações de Adão a Noé no capítulo 5. Não prioriza nenhum dos povos, mas nomeia todos eles como beneficiários da aliança que Deus fez com Noé após o Dilúvio” (COOK, John E. *Genesis*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010. p. 34-35).

¹⁴ O delito narrado em Gn 6,1-4 parece ser a reinterpretação de mitos e foi usado como introdução para o relato do dilúvio. O foco é a vitalidade e a duração da espécie humana que busca vencer os laços da morte (KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As Origens*. Um estudo de Gênesis 1-11. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 165-171).



instruções dadas se seguiu a execução (Gn 6,13-22). A crise da história foi enfrentada pelo critério indispensável: a obediência a Deus e à sua vontade. Foi assim que as águas do dilúvio não tocaram em Noé, sua família e nos animais que colocou dentro da arca até que elas baixassem (Gn 7,1-8,22).

Pela construção e uso da arca, constata-se um êxodo da maldade “sepultada” sob as águas. Parece que se está diante de uma prolepse do êxodo do Egito que possui uma forma narrativa mais eloquente: não se flutua sobre as águas em uma arca, mas se marcha a pé enxuto, sob o cajado de Moisés, diante do mar aberto que, novamente, “sepulta” os malvados opressores.¹⁵

No relato do dilúvio, um aceno particular recaiu sobre os filhos de Noé após terem saído da arca. A intenção é clara: evidenciar o filho Sem, não tanto em relação aos seus dois irmãos, mas em particular em relação a Noé. Maldição e bênção despontam como consequência diferenciada da reação dos filhos diante da nudez do pai. Cam é como Caim, mas, graças à intervenção de Noé, que o rebaixou à condição servil, não levou a melhor sobre os irmãos.¹⁶

Assim, a bênção dada a Sem, sob a qual se apoia a de Jafé, tornou-se prelúdio da bênção que a humanidade há de receber em Abraão. Ao se tornar “pai da fé” dos filhos de Israel, essa bênção tende a se dilatar para todos que reconhecerem a benevolência divina dada a Abraão.

¹⁵ A relação de Moisés com Noé desponta clara quando se diz que a mãe, para salvar o seu filho, colocou-o em uma cesta calafetada de betume (Ex 2,3). Seguindo a tradição judaica: “No dilúvio, Noé e seus familiares foram salvos por que de Sem descenderá Moisés, o libertador” (FERNANDES, Leonardo Agostini. Onde estiver a Torá, estará meu servo Moisés. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (org.). *Pentateuco. Da formação à recepção*. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 172 [169-190]). O dilúvio e as pragas do Egito, sob a perspectiva bíblica, não constituem, em si, atos meramente destruidores e punitivos, mas são um recomeço, respectivamente, como renascimento do bem e libertação da maldade (KRAUSS; KÜCHLER, 2007, p. 202-203).

¹⁶ “É certo que a ruptura da relação com o pai conduz a romper também o vínculo de fraternidade. Explica-se, assim, a maldição de Noé a Canaã, descendente de Cam já bendito por Deus (cf. Gn 9,1), e a sua redução à escravidão, e a bênção reservada aos outros dois filhos (vv. 24-27). Trata-se de Sem, do qual descenderão – através de Abraão (cf. 11,10ss) – os Israelitas que no tempo da monarquia (começando por Davi) conseguirão dominar as populações cananeias, englobando-as no seu sistema político” (CAPPELLETTO, Gianni. *Genesi (Capitoli 1-11)*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2000. p. 176).



1.3 Abraão e seus filhos

Sob duas promessas condizentes com a vida, descendência numerosa e terra promissora, a vocação e a missão de Abraão abrem uma nova página após o evento que trouxe a recriação da humanidade no mundo. Se em Gn 1-11, Deus se ocupava de tudo, a partir de Gn 12,1 passou a se ocupar de Abraão e de seus dramas, constituindo relacionamentos com a humanidade pela mediação estabelecida com o futuro patriarca.

Os dramas de Abraão, segundo a narrativa, têm a ver com três situações: a morte de Arã, seu irmão mais novo, a esterilidade de sua esposa Sara e a migração para Canaã sob a ordem de seu pai Taré que, provavelmente, faleceu em Harã sem completar o percurso (Gn 11,27-32). Some-se a isto a responsabilidade para com Ló, seu sobrinho e filho de Arã (Gn 12,4-5).

Abraão, chamado a ser pai de uma multidão de povos, tornou-se órfão pela morte de Taré e dependente do Deus ao qual decidiu ouvir, servir e seguir com generosidade e abertura de coração.¹⁷ Estava casado com Sara, mas sem filhos. Sua “paternidade” foi inicialmente exercida nos cuidados que dispensou ao seu sobrinho Ló, para quem se revelou resgatador (gō’ēl), a fim de livrá-lo dos reis que invadiram e saquearam Sodoma e Gomorra (Gn 14,1-16).¹⁸

¹⁷ A fé de Abraão, de Isaac e de Jacó, segundo as narrativas bíblicas, não pode ser classificada como monoteísmo, isto é, como devoção a um único Deus e total exclusão de outras divindades, mas de henoteísmo ou monolatria pelas quais, livremente, o ser humano escolhe cultuar um único Deus, sem excluir ou negar que os outros povos tenham e cultuem outras divindades. Essa acepção subjaz ao critério de identificação presente na formulação: “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacó”, o Deus dos patriarcas que se revelou como o Deus do pai de Moisés (Ex 3,6). “Essencialmente é uma maneira de exprimir a continuidade das gerações e, assim, a necessidade de uma obediência fiel ao Senhor do povo... Do caráter moral desse Deus, de seu poder e de seu amor paternal são testemunhos não só os relatos do Gênesis, mas também os antigos nomes teofóricos” (BACH, Daniel. “Monoteísmo”. In: CENTRO: INFORMÁTICA E BÍBLIA ABADIA DE MAREDSOUS (direção). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulinas: Paulus: Academia Cristã, 2013. p. 919-921).

¹⁸ Duas expedições militares revelam que Abraão é uma bênção para as nações frente à péssima escolha que fez o seu sobrinho Ló (VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda*. Gênesis 12,1-25,11, p. 86-88). É de se notar que no ciclo de Abraão, Sodoma e Gomorra, no primeiro momento, foram salvas pela atuação militar do patriarca que foi resgatar o seu parente (Gn 14); no segundo momento, de Sodoma e Gomorra subiu um clamor a Deus, devido à perversidade delas (Gn 18,16b-33). Entre a decisão de eliminá-las e a sua execução, está a questão sobre a justiça de Deus: punirá o justo com o ímpio? Mais uma vez, nota-se a relação com Ez 3,16-21; 18,1-32; 33,1-33. Considerado profeta, Deus não escondeu de Abraão a sua decisão (Gn 20,7; Am 3,7). A “barganha” de Abraão com Deus reflete a prova da sua paternidade não apenas em



Não houve um clamor de Ló pela ajuda de Abraão, mas este, pelo costume vigente, sabia-se responsável pela libertação de seu sobrinho. Vocação e missão interagem. Nessa narrativa, um dado singular recai sobre o fato de Abraão ser denominado “hebreu”, terminologia usada na história de José e sem um explícito vínculo com os filhos de Israel (Gn 39,14.17; 40,15; 41,12; 43,32).¹⁹

Para um casal que envelheceu sem filhos haverá esperança? Diante da crise, a solução humana confronta-se com a divina. A falta do herdeiro das promessas é o clamor que ocupa o centro do relato. Deus é o único que pode fazer promessas, pois é quem conhece todas as coisas e sabe o que acontecerá no curso da história. A missão do ser humano, enquanto agente partícipe na construção da história,   atuar não como expectador, mas como sujeito protagonista ao lado de Deus. Assim, obediência, esperança, paciência e recomeço envolvem Abraão e Sara em sua saga e revelam os elementos fundamentais que caracterizam a vocação e missão que receberam.

De acordo com a cultura, apoiada na legislação do Antigo Oriente Próximo, Abraão pensou em adotar seu servo Eliezer de Damasco, mas Deus lhe reafirmou a promessa (Gn 15,1-21). Sara, fazendo uso do seu direito de propriedade, permitiu que Abraão tivesse um filho com a sua serva Agar e nasceu Ismael (Gn 16,1-16). Apesar de ter sido acolhido e abençoado por Deus, Ismael não é o filho do qual descender  o povo eleito (Gn 17,1-27; 18,1-16; 21,1-7).²⁰

No ciclo de Abraão, o patriarca é quem mais clama a Deus para que a promessa da prole se cumpra. Viveu da f e diante da crise da história. Porque Abraão acreditou, Deus o justificou. Assim, f e e justiça se tornaram a base da aliança entre Deus e Abraão. Sobre essa base, Deus concedeu a vida tanto a Ismael como a Isaac, livrando-os da morte (Gn 21,8-21; 22,1-19).

relação a L , mas que se estende sobre os que considera justos aos olhos de Deus (LOZA, José. *G nesis 12-50*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007. p. 45-46).

¹⁹   possível pensar que a filha do faraó tenha reconhecido na criança, que chorava dentro do cesto, o sinal da circuncisa o, razão pela qual disse: “  uma criança dos hebreus” (Ex 2,6). Com isto, criou-se um vínculo entre a lei dada a Abraão e Moiss s (HOUTMAN, Cornelis. *Exodus* (Volume 1). Leuven: Peeters, 1993. p. 283-284).

²⁰ “Esta relação aprofunda-se ao mesmo tempo que outros temas se desenvolvem, em particular a relação entre Abraão e Sara que, aqui, a aliança pretende ajustar, mas também a relação com o estrangeiro (Agar, os visitantes, o povo de Sodoma) e, bem claro, a bênção” (W NIN, André. *Abraham (Gen se 11,27-25,10)*. Un guide de lecture. Paris: Editions Du Cerf, 2017. p. 32).



Nos nomes subjazem os significados atrelados a Deus e às suas ações condescendentes: em Ismael, Deus escuta e em Isaac, Deus sorri. Na iminência da morte de Ismael, Agar viu o poço (Gn 21,8-21) e Abraão, na execução da ordem divina sobre Isaac, viu o carneiro preso no arbusto (Gn 22,1-19). Deus, nos dois casos, apareceu como libertador da opressão. Ouviu a voz do pequeno Ismael e ouviu a profissão de fé de Abraão (“Deus proverá, meu filho” – Gn 22,8). Estas ações prenunciam a libertação do êxodo do Egito, pois Deus ouviu o clamor do povo oprimido e lembrou-se da aliança feita com os patriarcas (Ex 2,23-25; 3,7.9).

A libertação de Isaac, em particular, retoma a promessa e expressa a resposta de Deus à fé obediencial de Abraão. Com Isaac, filho da fé que venceu uma grande provação, teve início a descendência da promessa, pela qual “todas as nações da terra serão benditas” (Gn 22,18).

1.4 Isaac e seus filhos

Antes do relato da morte de Abraão, narra-se o casamento de Isaac com Rebeca, uma descendente de Nacor, irmão de Abraão (Gn 24,1-67). O casamento entre parentes era comum, buscando assegurar que os bens ficariam em família.²¹ Ao se consumar o casamento, na tenda que fora de Sara, atesta-se o amor de Isaac por Rebeca e o projeto de Deus prossegue. Assim, se atribui um sentido teológico para a morte de Sara. A gruta de Macpela e a tenda não são locais antagônicos, mas suportes para a sucessão e a continuidade das promessas divinas.²²

²¹ Nm 27,1-11 e 36,1-12 atestam a regulamentação da herança não só em favor dos filhos, mas também das filhas. Sobre o direito da mulher à herança de seu pai, veja-se: SCHWAMBACH, Cristiane Voigt. *O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12. Análise exegética, social e teológica*. [Tese de Doutorado – Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro] Rio de Janeiro, 2022. 275p. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/59541/59541.PDF>.

²² “Com relação à função de Gn 23,1-20, mostrando que uma geração passa e outra chega, nota-se que, estrategicamente, não somente a entrada de Sara em cena é antecedida por genealogias, mas também sua saída de cena é antecedida por um relato genealógico (Gn 22,20-24). Contudo, a relação entre Sara e a genealogia de Rebeca não é de ruptura, mas de continuidade. Rebeca, a futura esposa de Isaac, será introduzida na tenda de Sara (Gn 24,67) e dará continuidade à missão de levar a cumprimento as promessas divinas de posteridade, bênção e terra (Gn 24,59-60; 25,23)”. A intenção é fazer que os episódios possam fluir na narrativa (DIAS, Elizangela Chaves. *A Vida de Sara e o Cumprimento da Promessa-Aliança: Exegese Narrativa de Gn 23,1-20* [Tese Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro, 2016. 299p. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27718/27718.PDF>).



Não existe um ciclo narrativo sobre o patriarca Isaac como se encontra para Abraão e Jacó.²³ Para este entrar em cena, com todas as vicissitudes que são narradas, Isaac figura não só como elo entre o avô e o neto, mas como intercessor por Rebeca, pois era estéril como Sara.

Gn 26 parece ser o único capítulo em que Isaac “atua” como personagem central, mas os episódios são paralelos aos de Abraão (Gn 12,10-20; 20,1-18; 21,22-23). Dado singular, porém, surge na proibição de descer ao Egito. A razão recai sobre a renovação das promessas quanto à terra e à descendência.²⁴ As dificuldades precisam ser devidamente enfrentadas e superadas.

A esterilidade de Rebeca é a primeira dificuldade. À diferença de Abraão, Isaac suplica e Deus escuta a sua oração. Tal prontidão na resposta não deveria causar perplexidade, pois se está diante da progressão demográfica que realiza Gn 1,28; 9,1 e que será um dos principais fatores para o medo do faraó que decidiu oprimir duramente os filhos de Israel (Ex 1,7-14).

A segunda dificuldade deriva da resposta divina (Gn 25,22-26), pois, no ventre de Rebeca, havia dois filhos que, antes de nascerem, já litigavam a ponto de a futura mãe questionar Deus. Ouvida, Rebeca veio então ao conhecimento da rivalidade que existiria entre dois povos, respectivamente os filhos de Jacó, israelitas, e os filhos de Esaú, edomitas. Esta revelação possui o seu peso no momento em que Rebeca decidiu ajudar Jacó a interceptar a bênção de Isaac.

A terceira dificuldade diz respeito à escolha de Jacó para a continuidade do projeto de Deus, envolvendo enganos, astúcias, fraudes, fugas,

²³ Sobre Isaac: “Os relatos que nos transmitem a experiência humana e de fé são poucos e, além do mais, colocados entre a aventura do pai Abraão (nascimento: 21,1-8; sacrifício: 22,1-19; matrimônio com Rebeca: c. 24) e a do filho Jacó (início da ‘descendência [toledot] de Isaac’ com o nascimento dos seus filhos Esaú e Jacó: 25,19-28; fraude de Jacó que lhe subtrai a bênção: c. 27; Isaac favorece a fuga de Jacó: 28,1-5; morte do patriarca, sepultado pelos filhos reconciliados: 35,27-29). Apenas no c. 26 possui o papel de protagonista” (CAPPELLETTO, Gianni. *Genesi (Capitoli 12-50)*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2001. p. 112).

²⁴ “Por que introduzir o personagem Isaac na tríade dos patriarcas, entre Abraão e Jacó? A razão, a meu ver, é simples. Abraão nasceu em Ur dos Caldeus, fora da terra prometida. Jacó vivera vinte anos em Harã, longe de sua pátria, e morrerá no Egito. Nem um nem o outro viveram toda a sua vida na terra prometida. Somente Isaac nasce, cresce, vive e morre na terra de Canaã... Isaac é o único patriarca que dá aos seus descendentes o pleno direito à posse da terra, porque nunca a deixou” (SKA, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 41).



grosserias etc. A provável razão repousa sobre as características de Esaú, violento caçador (símbolo dos predadores do deserto), e de Jacó, homem pacífico e pastor (símbolo dos seminômades). Ficam em evidência as preferências de Isaac por Esaú e de Rebeca por Jacó. Prevaleceu a da mãe, logo a de Deus e de seus planos.

Contudo, a tensão entre os dois irmãos se projeta em seus pais. Rebeca, com astúcia semelhante à de Sara, orienta Jacó sobre o modo como deve proceder para interceptar a bênção de Isaac em função da continuidade e dos propósitos contidos nas promessas divinas. A obediência de Jacó à sua astuta mãe evoca a obediência de Abraão à voz de Deus (Gn 21,12).

Se Eva seduziu Adão e ambos comeram do fruto (Gn 3,1-7), Rebeca ajudou a enganar Isaac, a fim de que a bênção não recaísse sobre o violento filho caçador, mas sobre o pacífico filho pastor. Revoltado, então, Esaú decidiu perseguir e matar Jacó por ocasião dos funerais previstos para o seu pai Isaac (Gn 27,41). Esaú e Jacó podem ser vistos como uma releitura de Caim e Abel sob diversos aspectos. Graças à reconciliação, o desfecho não foi o mesmo.

Se há um clamor na relação entre Isaac, Rebeca e seus filhos, é por justiça. Esaú, porque decepcionou seus pais, casando-se com mulheres hititas (Gn 26,34-35), e porque não foi abençoado (Gn 27,34.38). Rebeca interveio, mas, sem revelar as intenções de Esaú, declarou-se amargurada pelas noras hititas e provocou Isaac a determinar que Jacó fosse encontrar uma esposa na casa de Labão. Mantém-se, desse modo, a tradição de se casar em família (Gn 24).²⁵

Jacó sofreu durante a sua estadia na casa de Labão, irmão de sua mãe, mas aprendeu lições e destas fez uso para se livrar das maldades de seu tio trapaceiro, conseguindo o apoio de suas esposas (Gn 24,29-31; 29,1-30; 30,25-32,3). Ao fugir da casa de Labão, com suas esposas, Jacó clamava por libertação. Regressar para Canaã equivale ao êxodo

²⁵ Isaac e Rebeca, seguindo a decisiva vontade de Abraão, também aparecem contrários ao matrimônio misto e, do ponto de vista da narrativa, antecipa-se a legislação contida em Ex 34,15-16; Dt 7,2-4; Esd 9-10; Ne 13,23-24. Nota-se, na narrativa, a provável mão da corrente sacerdotal (“P”), a fim de regulamentar as uniões matrimoniais entre os filhos de Israel e, assim, evitar a “contaminação” religiosa, considerada nociva na educação da prole (KAWASHIMA, Robert S. *Literary Analysis*, p. 96 [83-104]; STEINBERG, Naomi. A. *The World of the Family in Genesis*, p. 294 [p. 279-300]. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L (ed.). *The book of Genesis: composition, reception, and interpretation*. Leiden/Boston: Brill, 2012.



primordial que o patriarca Abraão havia feito quando foi chamado por Deus em Harã (Gn 12,1-3).²⁶

1.5 Jacó e seus filhos

Jacó reviveu a trajetória de seu avô Abraão, mas em uma condição mais favorável, pois voltou para Canaã com duas esposas (Lia e Raquel), duas servas concubinas (Zelfa e Bala), onze filhos homens (Rúben, Simeão, Levi, Judá, Dã, Neftali, Gad, Aser, Issacar, Zabulon e José) e uma filha (Dina), além de servos e numeroso rebanho (Gn 29,33–32,22).²⁷

Cada um dos filhos de Jacó foi concebido e veio à luz como resposta ao clamor-desejo das suas esposas em disputa pela atenção e amor privilegiado do patriarca. Evidencia-se um aspecto singular da mensagem teológica: o desígnio salvífico de Deus se concretiza através de meios humildes e até pelas frágeis e conturbadas relações humanas. Deus não eliminou as limitações humanas, mas delas se serviu e assim foram lançadas as bases para a compreensão dos altos e baixos que envolveriam as futuras tribos de Israel e suas conturbadas relações.

Enquanto o olhar de Jacó, desde o início, se voltou para Raquel, a amada (Gn 29,30), Deus se voltou para Lia, a não amada, e a tornou fecunda (Gn 29,31). De Lia descendeu Levi, do qual nasceu Moisés e Aarão (Ex 2,1-2; 6,20), tribo eleita para os serviços sacerdotais, e Judá, tribo da qual nasceu Davi, o rei segundo o coração de Deus (1Sm 13,14; 16,7-13; Sl 89,21).

Contudo, o amor de Jacó por Raquel não foi desprezado por Deus. José, primogênito de Raquel, foi o responsável pela salvação de todo

²⁶ É plausível pensar que na dinâmica do processo de formação do Pentateuco, pelo viés de uma perspectiva literária e teológica, a ida de Jacó com sua família e bens de Harã para Canaã, revivendo a trajetória de Abraão no momento da vocação, permite ser vista em chave exodal e, portanto, serviria de prelúdio e esperança para o regresso dos exilados de Babilônia para Judá-Jerusalém após o edito de Ciro em 538 aC.

²⁷ Dina não foi citada em nenhuma lista dos filhos de Jacó. Em Gn 34, reapareceu violentada por Siquém que, porém, por ela se apaixonou e decidiu se unir a ela em casamento. A solução esbarrou em questões familiares e culturais. Dina ficou em segundo plano, um sujeito passivo durante todas as tratativas. Sobressai, de forma proléptica, o problema dos matrimônios mistos e pesa o fato: “um povo separado” não deve se misturar com outros povos. O desfecho é dramático e cruel, Simeão e Levi, valendo-se da debilidade causada pela circuncisão dos varões da cidade, mataram Hemor e Siquém, respectivamente, pai e filho, bem como os varões; sequestraram Dina e fizeram enorme espólio. Jacó desaprovou o feito (LOZA, José. *Gênesis 12-50*, 2007, p. 142-144).



clã durante a fome que assolou a região, bem como de Benjamim, o ultimogênito de Raquel, de quem descenderia Saul, que foi ungido como o primeiro rei de Israel (1Sm 9,26b–10,8.17-27; 11,12-19).

Gn 35 propõe “um término” para o ciclo de Jacó. Não é, porém, a sua história que chega ao fim, mas, sim, a de Raquel, que morre ao dar à luz a Benjamim (Gn 35,16-20), e a de Isaac, que é sepultado por Esaú e Jacó (Gn 35,27-29), assemelhando-se ao que Isaac e Ismael fizeram com Abraão (Gn 25,8-10). Um apêndice oferece a genealogia de Esaú (Gn 36). Dessa forma, aparentemente reconciliados, a narrativa coloca Esaú sobre as montanhas de Seir (Edom) e Jacó na terra de Canaã (Israel), onde seu pai tinha vivido como estrangeiro (Gn 37,1).

Não faltam problemas histórico-literários. Um destes diz respeito à morte de Raquel que já havia sido relatada (Gn 35,16-20), mas parece viva pelas palavras de Jacó a José: “Que sonho é este que fizeste. Acaso, deveremos vir eu, tua mãe e teus irmãos nos prostrarmos por terra diante de ti?” (Gn 37,10). Jacó segue como importante personagem, mas em segundo plano sob a sombra de José. De fato, morreu diante de José e de seus irmãos no Egito (Gn 49,29-33).

1.6 José, seus filhos, seus irmãos e os egípcios

José, nome que significa *que se acrescenta*, protagonizou, por causa de seus sonhos, o difícil quadro das relações, que vão consideradas e interpretadas como alusões e sinais da vida cotidiana em família. Foi vendido para ismaelitas/madianitas a caminho do Egito, por sugestão de Judá aos demais irmãos, com exceção de Ruben que pretendia devolver José a Jacó (Gn 37,12-36).

Contudo, José superou adversidades, conquistando o posto mais alto da administração do Egito. Por suas habilidades, manteve o seu clã e os egípcios com vida durante a grande carestia, por ele prevista, e que assolou toda a região. Por isto, pode ser considerado o primeiro israelita bem sucedido da diáspora.²⁸ Sob essa perspectiva, a diáspora judaica

²⁸ O protagonismo de José, de modo antecipado, indica o futuro regime monárquico pelo qual os filhos de Israel se submeteram a um líder que foi tirado do próprio povo como descrito em Dt 17,14-15 (SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 2. Temas e Leituras. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 27-28). Sob o viés da liderança, algo semelhante se constata, por exemplo, nas reformas empreendidas por Neemias e Esdras, dois judeus da diáspora bem sucedidos que protagonizaram a reestruturação material e espiritual de Judá-Jerusalém, inaugurando a nova fase da religião denominada judaísmo. O



deixou de ser um castigo e se tornou ocasião para a renovação acontecer e reencaminhar a história do povo eleito.

Da miséria, José passou ao êxito. Um autêntico *shālôm*.²⁹ Percurso sapiencial pelo qual se demonstra que a humilhação do justo, semelhante ao clamor por libertação, foi transformada em glorificação. A principal característica de José é o temor de Deus; fugiu do mal e se manteve na prática do bem.³⁰ Antecipou, em sua vida e ações, o que se encontra sintetizado no Decálogo (Ex 20,1-21; Dt 5,6-22). Por ficar do lado justo e certo, experimentou o Deus-Justo ao seu lado.

As vicissitudes de José são preliminares e serviram para preparar o caminho da sua ascensão ao grau de grão-vizir de todo o Egito. Ao encargo somou-se o matrimônio com *Asenat*, filha de *Putifar*, sacerdote de *On*³¹, com quem teve dois filhos (Gn 41,37-57): *Manassés, ele me fez esquecer* (a maldade dos irmãos), e *Efraim, ele me tornou fecundo* (pela força do perdão). Por essa união, querida pelo

principal objetivo foi o de recuperar a identidade e a missão dos judeus, como povo eleito, fundamentadas na promulgação da Torá (STEINS, Georg. I libri di Esdra e Neemia. In: ZENGER, Erich [ed.]. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 417 [p. 399-420]).

²⁹ O substantivo *shālôm*, em grego *eirēnē* e *pax* em latim, é comumente traduzido por “paz” e está correto. Contudo, a carga semântica não é equivalente nas três línguas. Mais do que uma oposição à guerra, concepção greco-latina, em hebraico indica a oposição a tudo o que na vida não gera e não contribui para o bem-estar e a prosperidade completa do ser humano. Com isso, *shālôm* se aproxima do sentido mais profundo de salvação, bem que vem de Deus e realiza o ser humano em plenitude (BECK, Harmut. Pace. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1996. p. 1129-1133).

³⁰ José, por sua sabedoria, se opôs à sedução da mulher do seu patrão. Em José transparece o que se poderia chamar de idealização do homem virtuoso e sábio como se encontra nos ensinamentos da sabedoria personificada contidos em Pr 1-9 e exemplificados em Pr 31,10-31 (MAZZINGHI, Luca. *Il Pentateuco sapienziale*. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici. Bologna: EDB, 2012. p. 53.58-60).

³¹ *On* é Heliópolis, isto é, “Cidade do Sol”, na qual se cultuava o deus Sol (*Ra*). Então, o sacerdote era oficial e possuía um grande papel político. José ascendeu à mais alta casta da nobreza que então governava o Egito. De modo provavelmente proposital o nome de quem comprou José dos ismaelitas e do pai da sua esposa é quase o mesmo, *Pôtifar*, designado por duas atribuições: “conselheiro ou eunuco do faraó” e “chefe da despesa ou da guarda” (Gn 39,1); e *Pôtí pera* (Gn 41,45). As duas formas significam: “aquele que *Rē doou*” ou “doado pelo deus *Ra*” (Sol). Nas duas ocorrências, encontra-se o envolvimento com uma mulher. No primeiro caso, a esposa de *Pôtifar*, não identificada por nome, que ardeu de desejo por José. Logo, uma união ilícita. No segundo caso, a filha de *Pôtí pera*, chamada *Asenat* (“aquela que pertence à deusa *Neit*”), que foi dada em matrimônio a José. Logo, uma união lícita (LOZA, 2007, p. 179).



faraó, José passou a integrar, de modo pleno, a nobreza da corte. Tal ato, além de indicar dignidade, também atestava a total submissão de José ao faraó.³²

Da elevada colocação de José se passa ao âmbito das relações com seus irmãos e com todo o Egito. O motivo foi a carestia. Diante de José, seus irmãos, sem o saberem, buscaram auxílio e tiveram que se inclinar todas as vezes que vieram ao Egito comprar víveres e, assim, cumpriu-se o sonho de José narrado em Gn 37,5-12. Os eventos são dramáticos. O ponto alto recaiu sobre a exigência da vinda e permanência de Benjamim ao qual, como complicação, se atribuiu o furto da taça de José (Gn 41,53-44,17).

A astúcia de José serviu como teste para saber se os irmãos ainda eram cruéis. Não à toa Judá, que atuou na sua venda para os ismaelitas/madianitas (Gn 37,25-28), falou e tocou o coração de José, ao aceitar ser escravo no lugar de Benjamim para não causar a morte do pai (Gn 44,18-34). O choro de José foi o seu clamor de libertação e a maldade dos irmãos foi vista como ação divina (Gn 45,1-2.7).

Deus tudo permitiu para salvar Jacó, seu eleito, e seu clã (Gn 45,3-15). Nota-se a histórica continuidade dos favores divinos feitos a Noé, a Abraão, a Ló e a Isaac. A chave é a obediência da fé que equivale ao que Deus disse através de Habacuc sobre a distinção de posturas: “Eis que sucumbe quem não possui vida reta, mas o justo viverá por sua fidelidade” (Hab 2,5).

Da assistência e fixação residencial de seu pai e irmãos, como pastores na terra de *Gosen* (Gn 46,1-47,12), se passa à atuação de José em relação aos territórios dominados pelo Egito. Os víveres foram adquiridos em etapas sucessivas por dinheiro, por permuta de animais e enfim por autoescravidão com alienação das terras. Subjaz à fala dos egípcios, “por que morreremos diante de ti”, um clamor não apenas por auxílio, mas pela salvação de suas vidas da fome. O foco recai sobre a política agrária de José, demonstrando porque foi sábio estocar durante os sete anos de fartura (Gn 41,1-49.53-57). Em pouco tempo, José enriqueceu

³² O faraó das vicissitudes que envolveram José, Jacó e seus irmãos, não pertencia a uma dinastia egípcia, mas aos *hyksos*, um grupo heterogêneo de povos semitas que dominou Canaã e o Egito entre os séculos XVIII-XVI aC. Ahmose I, por volta de 1550 aC, teria expulsado os *hyksos* do Egito e retomado o controle de Canaã (LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. Storia, società, economia. Roma/Bari: Edizioni Laterza, 2011. p. 341-342).



enormemente os cofres do faraó; só os sacerdotes e seus campos não foram tocados, pois dependiam do faraó.³³

O final do livro de Gênesis e o início do livro de Êxodo (Ex 1,1-7) estão unidos por notícias comuns: entrada de Jacó e seus filhos no Egito (Gn 46,8-17), a morte de Jacó e seus efeitos (Gn 49,29-50,25), e a morte de José (Gn 50,26).³⁴ Criou-se a continuidade da narrativa, mas, principalmente, da garantia da ação salvífica de Deus, a fim de cumprir a profecia de José. Nota-se, porém, uma transição de um clã feito povo para a futura nação dos filhos de Israel.

2 Do livro de Êxodo ao livro de Josué

A trajetória dos filhos de Israel do Egito às estepes de Moab, limite com Canaã, presente em Ex, Lv, Nm e Dt, está centrada na figura do grande líder Moisés.³⁵ Ao lado deste, o irmão Aarão e o fiel auxiliar Josué são coprotagonistas e não meros coadjuvantes.

A vocação e a missão desses personagens estão em função do plano salvífico de Deus que ouviu o clamor dos filhos de Israel, oprimidos no Egito, e decidiu libertá-los, mas também têm a ver com as inúmeras

³³ “Gn 47,13-26 permite dizer que se está diante de uma forte crítica ao sistema de propriedade vigente no Egito, pelo qual esta podia ser alienada por seus donos, de modo que grande parte do território podia pertencer ao Faraó. Por sua vez, a terra de Canaã pertencia exclusivamente a YHWH. Esta foi dada aos filhos de Israel por meio de Josué que a conquistou e a dividiu entre as tribos. Isto significava aceitar um sistema individual de propriedade inalienável” (FERNANDES, Leonardo Agostini. “Por que morreremos na tua presença?”: uma análise de Gn 47,13-26. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, p. 113-133, jan./abr. 2014, p. 131).

³⁴ Os últimos acontecimentos do livro de Gênesis envolvem o juramento que Jacó exigiu de José (Gn 47,27-31), a bênção que Jacó deu a Manassés e a Efraim, concedendo a este a primazia (Gn 48,1-22), as previsões de Jacó para seus doze filhos (Gn 49,1-28), a última vontade de Jacó no tocante à sua sepultura (Gn 49,29-32), a notícia da morte de Jacó e a execução da sua vontade (Gn 49,33-50,14), o apelo dos irmãos a José, pelo medo da sorte mudar (Gn 50,15-21), a previsão de José sobre o fim de sua vida, seguido da profecia sobre a visitação de Deus, o retorno para Canaã, o juramento exigido sobre o traslado de seus ossos, a notícia da morte de José e os funerais segundo o costume egípcios (Gn 50,22-26).

³⁵ Um olhar atento para Moisés permite perceber vários traços da sua personalidade, bem como reconhecer os seus diferentes papéis como legislador, nos moldes das ações régias na antiguidade, como juiz, evidenciando a sua ligação com os conjuntos de leis contidos na Torá e, em particular, com os Decálogos (RÖMER, Thomas. Os papéis de Moisés no Pentateuco. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (org.). *Pentateuco*. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 89-107).



murmurações que fizeram durante as etapas da marcha pelo deserto rumo à terra de Canaã: na primeira etapa, do Mar dos Juncos ao Sinai, se encontram em Ex 15,22-18,27 e na segunda etapa do Sinai às estepes de Moab se encontram em Nm 11,1-22,1.

2.1 Amram e seus filhos

A aparição de Moisés no livro de Êxodo é feita de forma anônima. No relato está dito que “um homem da família de Levi tomou por esposa uma filha de Levi. A mulher concebeu e deu à luz a um filho; viu que era belo e o teve escondido por três meses” (Ex 2,1-2).

O primeiro dessa família a receber nome foi o menino, não de sua mãe biológica, mas da filha do faraó, também anônima, que, primeiramente, o reconheceu como um filho dos hebreus, se interessou por ele e somente depois de ter sido amamentado, pela própria mãe biológica sem o saber, deu ao menino o nome de Moisés, vinculado à sua ação: “Eu o salvei das águas” (Ex 2,10).³⁶ No momento em que foi encontrado pela filha do faraó, o pequenino chorava. É o clamor do indefeso em sua cesta calafetada de betume, pela qual foi salvo das águas do rio Nilo (Ex 2,6), como na salvação da humanidade e dos animais na arca de Noé (Gn 6,14).

Antes dos nomes dos pais de Moisés serem apresentados, se vem ao conhecimento de que tinha um irmão, chamado Aarão (Ex 3,14). Eram filhos de Amram e Jocabed, respectivamente sobrinho e tia.³⁷ Em Ex 6,20, Aarão aparece citado na frente de Moisés, dando a entender que era mais velho. Pela narrativa, já se sabe que Moisés, no momento em que foi encontrado pela filha do faraó, tinha uma irmã (Ex 2,7). Seu nome é Miriam, mas só foi revelado no hino entoado pela vitória sobre o exército egípcio após a travessia do Mar dos Juncos (Ex 15,20-21).³⁸

³⁶ “O mais provável e plausível seria admitir a origem egípcia desse nome, talvez oriundo de *ms*, ‘criança’, ou da raiz *mss*, ‘nascer’, ou *msy*, ‘gerar’, ou das formas *mosu* ou *mesu*, significando ‘filho’ – *mosis* significa ‘filho de’” (FERNANDES, 2016, p. 179).

³⁷ Por certo se está diante de um estrito caso de incesto. A lei apodítica que o proíbe se encontra em Lv 18,6-16. Sob a dinâmica da Torá, tal lei não retroage e, portanto, não poderia ser imputada aos pais de Aarão, Moisés e Miriam. Note-se que a lei proíbe relações sexuais no âmbito parental, mas nada se diz sobre a liceidade ou não de vínculos matrimoniais consanguíneos. A proibição acentuava a religiosidade *jahwista* em confronto com a cananeia no que diz respeito ao culto da fertilidade (NOTH, Martin. *Levítico*. Brescia: Paideia, 1989. p. 169-171).

³⁸ A sequência do surgimento dos nomes, Moisés – Aarão – Miriam –, parece ter sido proposital, a fim de ser invertida na notificação da morte de cada um – Miriam – Aarão



Na segunda etapa da marcha pelo deserto, após os filhos de Israel deixarem o Sinai, Míriam, com o apoio de Aarão, conspirou contra Moisés (Nm 12,1-2). O motivo foi o matrimônio de Moisés com uma cushita (etíope).³⁹ Na verdade, porém, tratou-se da rejeição da exclusividade de Moisés como líder, profeta e guia dos filhos de Israel. É a inveja em nível familiar e que faz lembrar da atitude de Caim e Abel, bem como dos filhos de Jacó em relação ao irmão José.

Míriam foi penalizada com a lepra, ao passo que Moisés recebeu a mais nobre definição em toda a Torá: “Moisés era um homem muito humilde, o mais humilde de todos sobre a terra” (Nm 12,3). Neste contexto, Aarão suplicou a intervenção de Moisés a favor de Míriam. E Moisés clamou ao Senhor: “Ó Deus, curai-a!” (Nm 12,13). Nessas ações, prolepse de Lv 14, os elementos sacerdotais e proféticos aparecem combinados e revelam o clamor pela justiça.

2.2 Moisés e seus filhos

De Séfora, Moisés gerou dois filhos: Gersam, *estrangeiro que reside no país*, citado em Ex 2,22; 18,3; e Eliezer, *Deus socorre*, citado em Ex 18,4. Sabe-se que nasceram em Madiã e que, após Moisés aceitar a sua vocação e missão, seguiram com ele e Séfora para o Egito, mas, sem alguma justificativa, regressaram para Madiã. Em Ex 18,1-12 reapareceram com o avô, Jetro, que levou a família ao encontro de Moisés, antes que chegassem ao monte de Deus.

Lacunas e escassez de dados sobre a esposa e os dois filhos de Moisés suscitam questões. Por que não continuaram a viagem com Moisés para o Egito? Que houve com os filhos ao longo da travessia pelo deserto? Por que não foram devidamente considerados, visto que eram filhos do grande líder libertador? Por que tamanho silêncio na narrativa?

– Moisés (Nm 20,1-28; Dt 34,5). Assim, Moisés foi o primeiro e o último na narrativa que oferece o relato completo da sua vida, desde o seu nascimento e maturidade, chegando ao casamento com a madianita Séfora (Ex 2,1-23), passando por sua vocação e realização da sua missão (Ex 3,1–Dt 33,29), até se relatar a notícia da sua morte (Dt 34,1-12).

³⁹ É provável que a referência à mulher cushita seja uma tradição diferente à da mulher madianita ou diria respeito a um novo matrimônio contraído por Moisés na ausência de Séfora (LEVINE, Baruch A. *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993. p. 328).



Séfora, por ocasião do retorno ao Egito ao lado de Moisés, protagonizou a circuncisão de um dos filhos e tocou os “pés” de Moisés com o prepúcio cortado. Tal ação serviu de ritual ou fórmula matrimonial. Supõe-se que o clamor diante do perigo e o provável choro do filho, ainda que não se diga a idade e qual dos dois foi circuncidado, atestam as razões para Séfora protagonizar a ação sacerdotal, livrando Moisés e sua família da morte (Ex 4,24-26).⁴⁰

Após a saída dos filhos de Israel do Egito e, enquanto estavam a caminho do monte de Deus, Jetro devolveu a família para Moisés que acolheu seu sogro com grande reverência. Era de se esperar que algo fosse narrado sobre a família, mas os dois filhos apenas foram citados para, através de seus nomes, expressar dois momentos fundamentais de Moisés: ser estrangeiro e ser socorrido por Deus, ações que também se aplicam aos libertos do Egito (Ex 18,2-4).

Admite-se que o silêncio se ligue ao fato de Moisés ter se casado e ter gerado filhos em uma mulher não israelita, motivos que ocasionaram a murmuração de Miriam e Aarão contra Moisés em Nm 12,1-2. Embora 1Cro 23,14-15 exalte Moisés como homem de Deus, se diz apenas que seus filhos foram contados na tribo de Levi. Nenhuma função sacerdotal lhes foi atribuída. Nota-se, pela índole do texto, que o acento recaiu com maior ênfase sobre Aarão e seus filhos, devido à função de sumo sacerdote que lhes foi atribuída (1Cro 23,13 evoca a bênção sacerdotal formulada em Nm 6,22-27).⁴¹

⁴⁰ No lugar dos “pés” entenda-se o “pênis”. Trata-se de um eufemismo, recurso que também foi usado em Gn 24,2; 47,29; 1Sm 24,4. “Visto que Ex 4,24-26 trata da circuncisão, não se pode negar a sua ligação com a etiologia contida em Gn 17, com a ação de Josué antes de iniciar a conquista da terra prometida (Js 5,2-9) e com a trajetória do rito na história do antigo Israel, em particular no período pós-exílio (Ex 12,44; Lv 12,3; 19,23). A circuncisão tornou-se o elemento distintivo, em função do compromisso com a aliança e das obrigações que dela decorrem (FERNANDES, Leonardo Agostini. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano XXIII, n. 86, p. 59-84, jul./dez. 2015, p. 62-63).

⁴¹ A bênção do Senhor, através de Moisés, é confiada ao ofício sacerdotal por vontade divina em favor de todo o povo e evoca a salvação. A fórmula da bênção poderia ser pré-exílica e em parte se encontra nos Sl 4,7 e 67,2-3. Os filhos de Israel aparecem como uma unidade e a tríplice menção do nome divino sublinha o sentido do *shālôm*: bem-estar e prosperidade (CARDELLINI, Innocenzo. *Numeri 1,1-10,10*. Milano: San Paoline, 2013. p. 282-296).



2.3 Aarão e seus filhos

Devido ao grande número de citações e fatos que envolvem a vida, vocação e missão de Aarão e seus filhos, serão tomados, neste ponto, apenas alguns exemplos em função da temática.

O significado do nome Aarão é desconhecido, mas tem a ver com o substantivo “arca” (*’ārōn*). A primeira citação ocorreu na fala decisiva de Deus para convencer Moisés de sua vocação e missão: “Não existe teu irmão Aarão, o levita? Eu sei que ele sabe falar bem. Eis que virá ao teu encontro. Te verá e em seu coração se alegrará” (Ex 4,14). Assim, Aarão foi feito “boca de Moisés”, isto é, profeta (Ex 7,1). Segundo Ex 7,7, tinha três anos a mais que Moisés.

Após o encontro com Moisés no caminho e de tê-lo feito comparecer diante dos anciãos dos filhos de Israel no Egito (Ex 4,27-31), Aarão protagonizou, ao lado de Moisés, a primeira fala dirigida ao faraó, conforme Deus havia dito.⁴² O clamor dos chefes dos filhos de Israel, por terem sido fustigados pelos superintendentes, pois não cumpriram a meta na fabricação de tijolos, e a revolta deles contra Moisés e Aarão, por se tornarem odiados aos olhos do faraó e dos seus ministros, foram os dois fracassados resultados da primeira tentativa (Ex 5,1-21).

Aarão, através do seu cajado, realizou vários sinais diante do faraó: foi transformado em serpente (Ex 7,8-13), feriu as águas do Egito que se mudaram em sangue (Ex 7,14-25), fez as rãs saltarem das águas (Ex 8,1-3), feriu o pó da terra e vieram as moscas (Ex 8,12-15). Outras seis pragas foram enviadas (Ex 8,16-11,10), a fim de se evitar a décima que fez com que todo o Egito prorrrompesse em um terrível clamor pela morte de seus primogênitos (Ex 12,29-34). Assim, Deus aplicou a *lex talionis* ao faraó pelo mal que havia feito aos neonatos meninos dos

⁴² “Ex 4,27-31 aparece colocado de forma estratégica na narrativa. Por ele se realiza a promessa de que Moisés seria coadjuvado por seu irmão (Ex 4,14-16). É uma promessa ou uma profecia que se cumpre. Concede a Moisés a primeira certeza de que a sua vocação e missão correspondem à experiência que fez do Deus do seu pai, que lhe revelou o seu Nome, no monte Horeb (Ex 3,7.14-15). Se Moisés se tornará o porta-voz de YHWH, isto é, o profeta do face a face, ele, por primeiro, necessitou experimentar a eficácia da presença e da ação de quem se tornou embaixador. O que YHWH cumpre para Moisés prenuncia o que começou a cumprir para todo o seu povo.” (FERNANDES, Leonardo Agostini. Da reconciliação à execução da missão (Ex 4,27-31). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n.133, p. 415-432, set./dez. 2015, p. 416).



filhos de Israel no início da opressão (Ex 1,8-22), razão do clamor por libertação (Ex 2,22-25).

Após a saída do Egito, as murmurações tiveram início por causa da perseguição do faraó, que culminou no afogamento do seu exército no Mar dos Juncos (Ex 14,5-31), da sede, da fome, dos inimigos e dos litígios (Ex 15,22-18,27). Na batalha contra os amalecitas, sob a liderança de Josué, Aarão e Hur sustentaram os braços de Moisés até que se desse a vitória (Ex 17,8-12).

A pior atuação de Aarão ocorreu quando cedeu às pressões dos libertos e confeccionou, com o ouro das jóias, o bezerro da idolatria (Ex 32,1-6.21-24). Fez tal coisa sem saber que já havia sido escolhido, com seus filhos, para exercer, respectivamente, o sumo sacerdócio e o sacerdócio, pois Moisés ainda não tinha descido da montanha (Ex 29,1-30).

Ao lado dessa idolatria, apesar de não receber severa punição, apoiou a sua irmã Miriam na murmuração contra Moisés pela liderança do povo (Nm 12,1-3), a quem suplicou perdão pelo erro cometido e pediu para que intercedesse a favor da cura da irmã (Nm 12,11-12). Eis a função do sacerdócio instituído pelo Senhor Deus.

Segundo uma narrativa paralela a Ex 17,1-7, devido a não glorificação do nome de Deus por ocasião das águas de Meriba, Aarão e Moisés foram sentenciados e impedidos de fazer o povo entrar em Canaã, (Nm 20,2-11; 27,12-14).⁴³ À diferença de Moisés (Dt 3,23-28; 32,48-52), Aarão não discutiu a sentença de Deus. Quanto à morte e sepultamento de Aarão, Nm 20,22; 33,38-39; Dt 32,50 mencionam o monte Hor, ao passo que Dt 10,6 fala que foi em Mosera. Podem ser duas tradições sobre o mesmo local com nomes distintos.

No que diz respeito aos filhos de Aarão, a primeira referência encontra-se em Ex 6,23: “Aarão tomou Elisabeth por esposa, filha de Aminadab, irmã de Naasson, com quem gerou os filhos Nadab, Abiú, Eleazar e Itamar” (mencionados também em Nm 3,2; 26,60; 1Cro 5,29).

⁴³ É possível, através da análise sobre a função dos ossos de José, oferecer outra explicação para a não entrada de Moisés na terra de Canaã. Visto que José foi quem levou Jacó e seus irmãos para habitar no Egito, tocava a José devolvê-los à terra prometida e isto foi feito através de Josué, filho de Nun, da tribo de Efraim. Logo, por meio do descendente direto de José e do filho abençoado por Jacó (FERNANDES, Leonardo Agostini. A função dos ‘ossos de José’: análise de Gn 50,25; Ex 13,19; Js 24,32. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 68-91, jan./jun. 2022).



Nota-se que em Nadab, *Deus é generoso*, está contido o nome do avô materno. Nos textos, aparece sempre ao lado do irmão Abiú, *o Senhor é pai*. Ambos foram investidos sacerdotes (Ex 28; Lv 8), mas tiveram um trágico fim: foram devorados por um fogo na presença do Senhor por terem praticado uma transgressão como sacerdotes (Lv 10,1-5; Nm 3,2-4; 26,60; 1Cro 6,3).

Devido a esse ocorrido, Eleazar, *Deus socorreu*, acabou se tornando o primeiro sucessor de Aarão como sumo sacerdote (Nm 20,22-29; Dt 10,6). Ao lado de Moisés, Eleazar ajudou no recenseamento do “novo Israel” nascido no deserto (Nm 26,3), e, ao lado de Josué, atuou na divisão do território de Canaã (Nm 34,17; Js 14,1; 19,51).

A importância de Eleazar transparece ainda na referência à sua morte e sepultamento nas montanhas de Efraim, notícia que encerra o livro de Josué (Js 24,33). A classe sacerdotal sadoquita, que esteve no poder nos tempos de Salomão, deriva, segundo o cronista, de Eleazar (1Cro 5,30). Fineias, filho de Eleazar, protagonizou a sentença contra um israelita que se unira a uma moabita em Baal de Fegor (Nm 25), esteve ao lado dos mil guerreiros na batalha contra Madiã, na qual o vidente Balaão foi morto a fio de espada (Nm 31,1-12), e mediou a questão do altar erigido pelas tribos da Transjordânia, acusadas de rebelião e infidelidade (Js 22).

No tocante a Itamar, cuja etimologia é incerta, há menos informações. Executou a ordem de Moisés sobre o serviço dos levitas em relação aos objetos do tabernáculo (Ex 38,21). Junto com Eleazar, Itamar foi alvo da indignação de Moisés por não terem obedecido às orientações sobre o que sobrou da oblação dos sacrifícios e que deveria ser consumido em um local sagrado (Lv 10,16). O serviço dos gersonitas e dos meraritas, na tenda da reunião, também ficou sob a responsabilidade de Itamar (Nm 4,28.33; 7,8). O grupo sacerdotal ligado a Itamar, durante o reinado de Davi, possuiu oito turmas (1Cro 24,2-18).⁴⁴

⁴⁴ “Os levitas, como os sacerdotes, eram consagrados para o serviço da Tenda por meio de um rito de purificação e de apresentação sacrificial (Nm 8,5-22). Estavam subordinados aos sacerdotes (Nm 1,50; 3,14-39; 5,8.16) e eram divididos em clãs. Estes exerciam funções diferentes: os caatitas preparavam a mesa para a oblação (Nm 4,1-20), os gersonitas faziam o transporte da Tenda e dos seus utensílios (Nm 4,21-26), e os meraritas montavam a Tenda (Nm 4,29-33). Mas, a função principal dos levitas era a de proteger a Tenda Santuário contra os invasores (Nm 31,30.47)” (ANDRADE, Carlos Alberto Mesquita. *A rûaḥ YHWH: análise exegética de Nm 11,24-30* [Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,



A relação sagrada entre Deus e os filhos de Israel aparece definida na primeira declaração que fez assim que chegaram ao monte Sinai: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, vós sereis para mim a propriedade entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19,5-6).

Se esse projeto é para todos os filhos de Israel, então, por que Aarão e seus filhos foram escolhidos para exercer, respectivamente, o sumo sacerdócio e o sacerdócio? De fato, não faz muito sentido, mas tal declaração de Deus aos filhos de Israel requer disponibilidade total, visto que se trata de uma aliança que empenha ambas as partes. O objetivo é partilhar a existência.

Pela forma como aconteceu a libertação do Egito, Deus já poderia reivindicar o direito de posse sobre os filhos de Israel, mas, ao invés disso, propôs a livre adesão ao seu projeto por meio da aliança. Nessa declaração, devido à intensidade do vínculo estabelecido, tornar-se propriedade equivale a um contrato matrimonial (Dt 7,6; 14,2; 26,18; Os 2,4-25). Então, se compreende a instituição sacerdotal, pois o sumo sacerdócio e o sacerdócio atestam a total entrega de Deus aos filhos de Israel, pela libertação e manutenção da vida (*ex parte Dei*), e dos filhos de Israel a Deus pelo serviço mediado e pela obediência pessoal (*ex parte homo*).

Deus, habitando no meio do seu povo e atuando através dos seus ministros, revela a razão do seu “abaixamento” (*kenosis*): ser o “Deus conosco” (*‘immanu’el*). Portanto, na ordem para erigir a tenda-santuário e eleger os seus ministros, sintetiza-se o sentido dos altos e baixos da história e da relação sagrada entre Deus e o seu povo, marcado pela ruptura e restauração da aliança que estão no centro da narrativa sobre o bezerro de ouro (Ex 24,15b-40,38).⁴⁵

Departamento de Teologia], 2020, p. 34-35. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50897/50897.PDF>.

⁴⁵ Parece que seja possível dizer, considerando a ligação temática por processo redacional, que: “A família de Aarão tinha algumas pretensões sobre o sacerdócio de Betel, o que pode ser atestado pelo episódio do bezerro de ouro (cf. Ex 32). A mesma rejeição afetará o culto de Betel, patrocinado por Jeroboão (cf. 1Rs 12,29)” (FREITAS, Thiago. *Análise exegética de Nm 18,1-7: funções e serviços dos sacerdotes e levitas* [Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia], 2019, p. 37. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47534/47534.PDF>).



Neste fator propiciatório da história da salvação, perpetuam-se a memória do clamor dos oprimidos no Egito e a audição de Deus que ouviu e decidiu libertá-los pela mediação de Moisés e de fazê-los herdar a terra de Canaã através de Josué.

2.4 Moisés e Josué

Moisés não foi sucedido por seus filhos, Gersam e Eliezer, mas, por vontade do próprio Deus, por Josué (Nm 27,15-23; Dt 34,9). Desde a batalha contra os amalecitas (Ex 17,8-16), esteve ao lado de Moisés (Ex 33,11; Nm 11,28), e foi o eleito da sua tribo para o reconhecimento da terra de Canaã, quando Moisés, por sua autoridade, mudou-lhe o nome de Oseias para Josué (Nm 13,8).⁴⁶ Ao lado de Caleb, Josué defendeu a conquista da terra frente à palavra dos outros dez emissários que acabaram por incitar o povo à insubordinação. Por isso, Josué e Caleb foram os únicos, da geração que deixou o Egito, a adentrar em Canaã (Nm 14; 26,65; 32,12).

No episódio da idolatria do bezerro de ouro, Josué, que estava no monte com Moisés que recebia o Decálogo nas placas de pedra, ao descer, não interpretou corretamente o clamor que ouviu; pensou que fosse de guerra, mas Moisés o corrigiu: “Não é grito de quem canta: Vitória! Não é grito de quem canta: Derrota! Ouço o grito de quem canta a dois coros” (Ex 32,18).

Em função da sucessão, Josué recebeu a imposição das mãos de Moisés diante de Eleazar, sucessor de Aarão, e da assembleia dos filhos de Israel (Nm 27,18.22). Coube-lhe a missão, ao lado de Eleazar, de repartir o território entre as tribos na Cisjordânia (Nm 34,17). Para obter êxito, Josué foi encorajado tanto por Moisés como por Deus (Dt 1,38; 3,28; 31,7.23; Js 1,6-9).

⁴⁶ “Há uma razão para a mudança. Os dois nomes, Oséias e Josué, vem da mesma raiz hebraica *yś* que, no grau verbal *nifal* (ação reflexiva ou passiva), significa “ser liberto, ser salvo, ser vitorioso”, e no grau *hifil* (ação causativa), significa “causar libertação, salvar, conceder vitória”. Na mudança, Moisés deslocou o sentido da ação, ao passar de Oseias (*hōśē’a*), forma causativa, para Josué (em hebraico *yehśua’* ou *yehōśua’*, forma mais longa), transformou Oseias em um nome teofórico, pois recebeu as iniciais do Tetragrama Sagrado (YHWH), passando a significar “o Senhor é salvação” ou “o Senhor salva” (Js 1,1.9.10).” (DIAS, Elizangela Chaves; FERNANDES, Leonardo Agostini. *O cerco de Jericó*. Análise de Josué 2 e 6. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 21).



Do momento em que fez a sua entrada na história do êxodo do Egito, passando por várias situações no tempo do deserto, e em toda a sua trajetória ao lado de Moisés, até o fim de sua vida, Josué demonstrou ser o lugar-tenente da Torá. É, por assim dizer, o fruto bendito do processo formativo e pedagógico da Torá.⁴⁷ Por isto, são inegáveis as semelhanças de Josué com os profetas, permitindo compreender o caminho da sua ascensão, pois iniciou a sua missão como auxiliar de Moisés, mas a terminou com o mesmo título atribuído ao grande líder: “servo do Senhor” (Js 1,1; 24,29). Por ser um exemplo de obediência de fé, se relatou, inclusive, que Deus obedeceu a Josué quando ordenou que o sol permanecesse no seu lugar (Js 10,14).

Josué, mais do que suplicar e clamar a Deus por ajuda, à diferença de Moisés em Ex 17,4, aprendeu a agir fielmente na sua presença e a favor dos seus desígnios. Assim, em sua vida e missão se constataram a justiça e a retidão, pois sempre soube que era Deus quem combatia pelos filhos de Israel (Js 10,14; 23,3). Nos lábios de Josué não houve clamores de lamentação⁴⁸, mas estava a palavra que buscava encorajar os filhos de Israel a serem obedientes a Deus, seguindo o seu exemplo e colocando em prática a Torá de Moisés (Js 1,6-9; 23,6; 24,14-24).

Conclusão

De Gn 1,1 a Ex 15,21 encontram-se os alicerces da trajetória que vai dos progenitores da humanidade aos libertos do Egito sob a liderança

⁴⁷ “Ao lado de Moisés, Josué aprendeu muitas lições: Entendeu que YHWH não aceita rebeliões, murmurações, lamentações contra sua pessoa e, portanto, age com firmeza nessas ocasiões. Aprendeu que o poder e a vitória não se concentram nas mãos de um general, tudo depende da ação de YHWH. Aprendeu a mais bela lição: YHWH sempre está presente quando o povo é fiel. Aprendeu que o homem nunca conseguirá enganar YHWH, portanto, deve se manter longe do pecado. Respeitou e obedeceu a Moisés, pois sabia que o grande líder e guia do povo era YHWH, portanto, a glória de YHWH deve estar sempre em primeiro lugar” (COSTA, Daise Gomes da. *A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da Lei*. Uma análise de Dt 31,9-13. Petrópolis, RJ: Vozes: Acadêmica/Editora PUC-Rio, 2022. p. 41).

⁴⁸ Js 7,6-9 atesta uma humilhação pessoal de Josué, junto com os anciãos, em forma de rito penitencial. Um comportamento que Moisés assumiu diante de situações semelhantes (Ex 32,11; Nm 14,13-19; Dt 9,6). Contudo, Josué ignorava os motivos da derrota na primeira investida contra Hai. Em função disso, Deus interveio, retirou Josué da prostração e revelou que o hêrem havia sido violado, exigindo a revelação e punição do culpado (HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001. p. 78-81; SICRE, Jose Luis. *Josue*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2002. p. 205-207).



de Moisés. Como os pais se reconhecem nos seus filhos, os antepassados de Israel continuam vivos nos seus descendentes. De Adão a Taré, de maneira universal, e de Abraão aos filhos de Jacó, de maneira particular, Deus revelou o sentido do seu amor salvífico. As doze tribos de Israel, representando os oprimidos no Egito, elevaram o seu clamor de angústia e foram ouvidos por Deus, pois se lembrou da aliança que fez com Abraão e Jacó (Ex 2,23-15). Dado singular pode ser notado nos textos que abrem e fecham essa trajetória, pois Gn 1,1-2,4a e Ex 15,1-21 são respectivamente hinos que cantam a soberania de Deus que cria e livra da opressão.

De Ex 15,22 a Dt 34,12, os libertos experimentaram a providência divina sob diferentes aspectos e diante de adversidades, como a fome, a sede, as batalhas e os litígios internos, que os acompanharam ao longo da marcha rumo à terra de Canaã. Em particular, presenciaram e se certificaram como o seu Deus salvador, além de libertar, garantiu a existência no deserto, onde, humanamente dizendo, a vida não pode existir e muito menos se multiplicar.

A geração que saiu liberta do Egito não entrou em Canaã por sua rebeldia e infidelidade. O desfecho da etapa do deserto se deu com a morte de Moisés e a sucessão por Josué. Sob novo líder, a nova geração dos filhos de Israel pode entrar, conquistar e se instalar na terra prometida. Josué, inserido na narrativa como líder bélico (Ex 17,9), prosseguiu ao lado de Moisés como fiel auxiliar, e terminou a sua missão com o mesmo título do seu precursor: “servo do Senhor” (Js 24,29). Josué, portanto, é o fruto bendito e desejado de todo o processo pedagógico da Torá, elaborado para forjar o fiel, a fim de prepará-lo para viver na obediência a Deus e à sua vontade.

A sequência, *criação–queda–recriação*, representa a principal lógica da narrativa contida de Gn 1,1 a Js 24,33. O fio condutor é a voz audível, compreensível e eloquente de Deus. Josué, nessa lógica, é o “novo Adão” que à diferença dos progenitores, usurpadores do fruto proibido no jardim de Éden, aprendeu a discernir entre o bem e o mal. Escolheu ficar do lado do bem e, por isso, teve êxito em tudo o que fez, exatamente como Deus lhe havia dito (Js 1,1-9).

O percurso realizado procurou evidenciar a iniciativa e a realização do projeto salvífico de Deus, concretizado da forma relacional mais contundente, amorosa e familiar: Deus como Pai e Israel como



filho primogênito (Ex 4,22).⁴⁹ É um ponto alto da relação entre Deus criador e o ser humano criado à sua imagem e semelhança pela força da sua palavra (Gn 1,26) ou feito por suas próprias mãos (Gn 2,7.21-22).⁵⁰

Sob o sigilo da aliança selada no Sinai/Horeb (Ex 19,1-24,18), renovada nas estepes de Moab, sob a liderança de Moisés, com a nova geração nascida no deserto (Dt 28,69-30,20), e ratificada por Josué na solene assembleia de Siquém (Js 24,1-28), este projeto serviu para gerar e fundamentar a identidade dos filhos de Israel, como povo eleito, garantindo a entrada, a posse e a possível permanência em Canaã.

Em cada um dos personagens, evocados neste artigo, é possível perceber clamores ocultos e não ouvidos pelo ser humano, mas nunca ignorados por Deus (Sl 38,10). Ainda que os males decorram da desobediência original dos progenitores, transmitida de geração em geração, nem por isto os clamores deixaram de ser ouvidos por Deus, o único que sonda mentes e corações.

Só Deus pode ir além do som dos clamores que emanam das feridas da carne e ouvir o que se passa no íntimo de cada ser humano, concedendo-lhe o alívio que restaura a sua dignidade pessoal. De modo particular, ao ouvir o clamor repleto de esperança do Servo Sofredor⁵¹,

⁴⁹ Deus, ao declarar que Israel é seu filho primogênito, constitui um relevante dado teológico e antropológico. Deus salvou Israel, seu primogênito, das mãos do faraó que, apesar de ser considerado como divino, foi incapaz de salvar o seu filho primogênito da última praga (Ex 12,12.29-34; 13,1-16). A tradição de Israel como “filho” de Deus está bem atestada em vários textos (Dt 1,31; 8,5; 14,1; Os 2,1; 11,1; Is 1,2; Jr 3,19; 31,9). A ação libertadora de Deus em relação a Israel tem a sua prolepse na ação de Abraão que libertou Ló, primogênito de seu irmão Arã (Gn 11,27) das mãos de Codorlaomor e de seus aliados (Gn 14,1-16). A primogenitura Israel evoca o filho-messias do Sl 2,7 (PRIOTTO, Michelangelo. *Esodo*. Milano: Paoline, 2014. p. 111).

⁵⁰ Esta relação foi sendo cada vez mais cultivada na perspectiva messiânica, pela qual o ungido passou a concretizar a Torá em sua vida através da realeza e do sacerdócio assumidos como senhorio outorgado por Deus sobre os povos e nações (Sl 2; 110). A comunidade cristã reconheceu que em Jesus de Nazaré, confessado Messias e Filho de Deus (Mc 1,1; 8,29; 15,39), essa perspectiva se concretizou plenamente pela fé na sua ressurreição e gloriosa ascensão aos céus (FERNANDES, Leonardo Agostini. *Análise crítica, terminológica, estrutural e das falas sobre o Salmo 2. Rhema*, Juiz de Fora, v. 19, n. 57, p. 27-45, jan./jun. 2021; *Análise do Salmo 110 e releituras no Novo Testamento. Caminhos*, Goiânia, v. 13, n. 2, jul./dez. 2015).

⁵¹ Para uma visão completa e pormenorizada sobre a figura do Servo Sofredor *ad extra* e *ad intra* da Sagrada Escritura, em particular nos quatro cantos isaianos (42,1-7; 49,1-6; 50,5-9; 52,13-53,12), veja-se a excelente obra de SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*. Roma: Città Nuova, 2005.



Deus assegurou que, em qualquer época e lugar, os seus ouvidos nunca estão longe dos que a Ele clamarem com fé obediencial.

Por meio dessa lógica, o sentido teológico da vocação e da missão é exemplificado na Torá, visto que a sua redação quase final se deu no século V a.C. Ao longo da história do seu povo e na sua relação com os povos circunvizinhos, Deus foi preparando o caminho que conduz para a plenitude da revelação do seu amor (Gl 4,4). Inaugurou-se, assim, a continuidade descontínua da história que alcançou o seu ápice em Jesus de Nazaré, Messias e Servo Sofredor.

No clamor obediencial do Filho Unigênito Encarnado, por quem o pecado e a morte foram eliminados, as portas para o êxodo definitivo da humanidade, enfim liberta e redimida da sentença de morte que a aprisionou desde a desobediência dos seus progenitores, para sempre foram abertas. Portanto, todos os que aprendem a ter e procuram viver dos mesmos sentimentos que foram em Cristo Jesus (Fl 2,5b-11) experimentam a eficácia da obediência da fé: a exaltação do Amor que reside na kenosis de Deus Uno e Trino, Alfa e Ômega de toda a Criação (Is 41,4; 44,6; Ap 1,8; 21,6; 22,13).

Referências

ANDRADE, Carlos Alberto Mesquita. *A rûaḥ YHWH: análise exegética de Nm 11,24-30*. [Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia] 2020, p. 34-35). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/50897/50897.PDF>.

BACH, Daniel. “Monoteísmo”. In: CENTRO: INFORMÁTICA E BÍBLIA ABADIA DE MAREDSOUS (direção). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulinas: Paulus: Academia Cristã, 2013. p. 919-921.

BECK, Harmut. “Pace”. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1996. p. 1129-1133.

BOCIAN, Martin. *Dizionario dei personaggi biblici*. Casale Monferrato: Piemme, 1991.

CAPPELLETTO, Gianni. *Genesi (Capitoli 1-11)*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2000.



CAPPELLETTO, Gianni. *Genesi (Capitoli 12-50)*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2001.

CARDELLINI, Innocenzo. *Numeri 1,1-10,10*. Milano: San Paoline, 2013.

COOK, John E. *Genesis*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010.

COSTA, Daise Gomes da. *A Pedagogia de YHWH e o seu povo diante da Lei*. Uma análise de Dt 31,9-13. Petrópolis, RJ: Vozes: Acadêmica/ Editora PUC-Rio, 2022.

DIAS, Elizangela Chaves. *A Vida de Sara e o Cumprimento da Promessa- Aliança: Exegese Narrativa de Gn 23,1-20* [Tese Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Rio de Janeiro, 2016. 299p.). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27718/27718.PDF>.

DIAS, Elizangela Chaves; FERNANDES, Leonardo Agostini. *O cerco de Jericó*. Análise de Josué 2 e 6. São Paulo: Paulinas, 2022.

FERNANDES, Leonardo Agostini. “Por que morreremos na tua presença?”: uma análise de Gn 47,13-26. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, p. 113-133, jan./abr. 2014.

FERNANDES, Leonardo Agostini. A função dos ‘ossos de José’: análise de Gn 50,25; Ex 13,19; Js 24,32. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 68-91, jan./jun. 2022.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Análise crítica, terminológica, estrutural e das falas sobre o Salmo 2. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 19, n. 57, p. 27-45, jan./jun. 2021.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Análise do Salmo 110 e releituras no Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v. 13, n. 2, jul./dez. 2015.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Da reconciliação à execução da missão (Ex 4,27-31). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n.133, p. 415-432, set./dez.2015.

FERNANDES, Leonardo Agostini. *Eterna é a sua Misericórdia. Reflexões bíblicas e Leituras Orantes*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FERNANDES, Leonardo Agostini. *Evangelização e Família*. Subsídio bíblico, teológico e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2015.



FERNANDES, Leonardo Agostini. Êxodo: clamor humano e escuta divina. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano; da SILVA, Valmor. *Sofrimento e esperança na Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 25-46.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Ez 3,16-21: Ezequiel como sentinela e suas implicações sociorreligiosas. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 26, p. 1-12, jan./dez. 2021.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Onde estiver a Torá, estará meu servo Moisés. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (org.). *Pentateuco*. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 169-190.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano XXIII, n. 86, p. 59-84, jul./dez. 2015.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Teologia, Antropologia e Ecologia em Gn 1,1-2,4a. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XV n. 37, p. 27-46, jan./abr. 2011.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. *Dança, ó Terra! Interpretando Salmos*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FREITAS, Thiago. *Análise exegética de Nm 18,1-7: funções e serviços dos sacerdotes e levitas* [Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia], 2019, p. 37). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47534/47534.PDF>.

HERTZBERG, Hans Wilhelm. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001.

HOUTMAN, Cornelis. *Exodus* (Volume 1). Leuven: Peeters, 1993.

KAWASHIMA, Robert S. Literary Analysis. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L (ed.). *The book of Genesis: composition, reception, and interpretation*. Leiden/Boston: Brill, 2012. p. 83-104.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As Origens*. Um estudo de Gênesis 1-11. São Paulo: Paulinas, 2007.

LEVINE, Baruch A. *Numbers 1-20*. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1993.



LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. Storia, società, economia. Roma/Bari: Edizioni Laterza, 2011.

LORENZIN, Tiziano. *I Salmi*. Milano: Pauline, 2001.

LOZA, José. *Génesis 12-50*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2007.

MAZZINGHI, Luca. *Il Pentateuco sapienziale*. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici. Bologna: EDB, 2012.

NANDI, Leandro Edmar. *Caim como Paradigma de Violência em Gn 4,1-16* [Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia da PUC-Rio]. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&n_rSeq=27541@1.

NOTH, Martin. *Levitico*. Brescia: Paideia, 1989.

PRIOTTO, Michelangelo. *Esodo*. Milano: Paoline, 2014.

PURY, Albert de (org.). *O Pentateuco em Questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

RÖMER, Thomas. Os papéis de Moisés no Pentateuco. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (org.). *Pentateuco*. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 89-107.

SCHWAMBACH, Cristiane Voigt. *O direito da mulher à herança em Nm 27,1-11 e 36,1-12*. Análise exegética, social e teológica. [Tese de Doutorado – Departamento de Teologia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro] Rio de Janeiro, 2022. 275p. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/59541/59541.PDF>.

SICRE, Jose Luis. *Josue*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2002.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*. Roma: Città Nuova, 2005.

SKA, Jean-Louis. “Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos”. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (org.). *Pentateuco*. Da formação à recepção. São Paulo: Paulinas: Abib, 2016. p. 13-87.



SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 2. Temas e Leituras. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. *O Antigo Testamento explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele*. São Paulo: Paulus, 2015.

STEINBERG, Naomi. A. The World of the Family in Genesis. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L (ed.). *The book of Genesis: composition, reception, and interpretation*. Leiden/Boston: Brill, 2012. p. 279-300.

STEINS, Georg. I libri di Esdra e Neemia. In: ZENGER, Erich [ed.]. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 399-420.

VIEGAS, Alessandra Serra. *Rute. Uma heroína e mulher forte*. Petrópolis, RJ: Vozes: Acadêmica/Editora PUC-Rio, 2020.

VOGELS, Walter. *Abraão e sua lenda*. Gênesis 12,1-25,11. São Paulo: Loyola, 2000.

WÉNIN, André. *Abraham (Genèse 11,27-25,10)*. Un guide de lecture. Paris: Editions Du Cerf, 2017.

ZENGER, Erich [ed.]. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005.



Vocação nos livros proféticos: Experiência de Deus, conversão e missão como chaves para compreensão do profeta por vocação

Vocation in the prophetic books: Experience
of God, Conversion and Mission as Keys to
Understanding the Prophet by Vocation

*Maria de Lourdes Corrêa Lima**

PUC-Rio

Recebido em: 12/07/2023. Aceito em: 05/08/2023.

Resumo: *A instituição profética é conhecida em diversos povos do Antigo Oriente Próximo. É somente em Israel, contudo, que se pode perceber seu valor decisivo para a condução do povo em seu conjunto. Dentre as numerosas figuras proféticas presentes no universo do profetismo bíblico, algumas personagens se destacam por serem apresentadas como particularmente chamadas por Deus e a elas haver narrativas que detalham o chamamento recebido, que funda sua atuação como profeta e a legítima diante da comunidade. Em vista de apresentar em que consiste, na vida do profeta, tal vocação, o presente estudo deter-se-á na consideração de seus pressupostos (a experiência de Deus e a necessária transformação) e a outorga de uma missão, elemento intrínseco à vocação. Três personagens bíblicos (Isaiás, Jeremias e Ezequiel) serão considerados na busca deste objetivo. A análise de seus relatos de vocação permitirá considerar as peculiaridades de cada um. De outra parte, sua consideração no contexto de cada um dos livros possibilitará traçar os principais elementos que estruturam a vocação profética segundo os testemunhos bíblicos. Como complementação deste quadro, será tratado também o relato referente ao profeta Jonas, protago-*

* Doutora em Teologia, com especialização em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 1997. Mestra em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1990). Professora de tempo integral no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

E-mail: mllima@puc-rio.br.





nista do livro que leva o seu nome, o qual, como figura de contraposição, trará dados de interesse para a caracterização do profeta por vocação.

Palavras-chave: *Profetismo israelita; relatos de vocação nos livros proféticos; profeta por vocação.*

Abstract: *The prophetic institution is known in several peoples of the ancient Near East. It is only in Israel, however, that one can perceive its decisive value for the guidance of the people. Among the numerous prophetic figures present in the universe of biblical prophetism, some characters stand out for being presented as particularly called by God and for the narratives that detail the call received, that founds their role as prophets and legitimizes it before the community. In order to present what this vocation consists of in the life of the prophet, the present study will focus on the consideration of its presuppositions (the experience of God and the necessary transformation) and the granting of a mission, an intrinsic element of vocation. Three biblical characters (Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel) will be considered in pursuit of this objective. The analysis of their vocation accounts will allow us to consider the peculiarities of each one. On the other hand, this consideration, in the context of each of the books, will make it possible to trace the main elements that structure the prophetic vocation according to biblical testimonies. As a complement to this picture, the report referring to the prophet Jonah, the protagonist of the book that bears his name, will also be treated, which, as a counterpoint, will bring data of interest to the characterization of the “prophet by vocation”*

Keywords: *Israelite prophetism; vocation narratives in prophetic books; prophet by vocation.*

Introdução

O profetismo é uma instituição presente em muitas culturas e religiões do Antigo Oriente Próximo, ambiente em que se localizou o Israel bíblico. É presente também em Israel e, neste, teve uma relevância ímpar, se considerados os dados que chegaram até nós. De fato, somente em Israel houve não só figuras proféticas relevantes, mas também a preocupação de registrar por escrito suas palavras, cultivá-las em círculos que sobre elas refletiram, desenvolvendo muitas vezes seu significado e atualizando-as para outras épocas.

Como nas outras culturas, a instituição profética não está ligada a um critério genealógico ou a um aprendizado institucional. Os profetas bíblicos apresentam-se como personagens carismáticos, que se concebem e são aceitos como portadores de um particular dom, que lhes permite ser portadores da palavra divina. Como chegam a tal convicção não é expresso em relação à grande maioria das figuras proféticas, mesmo aquelas que têm, na Escritura, livros a elas conexos. Relatos sobre algumas



personagens, contudo, permitem compreender, ao menos nesses casos, que o profeta que realmente é porta-voz de Deus está a Ele ligado por uma especial vocação. São casos emblemáticos, que possibilitam também entender o modo como se dá o início da atividade profética – ou seja, por uma vocação – e, muitas vezes, também o seu desenrolar; sobretudo, porém, permitem entrever algo da essência do profetismo israelita, seus pressupostos e suas consequências, que se expressam, estas, na missão que desenvolvem. Vocação e missão, chamado e vida real do profeta mostram-se, assim, intimamente relacionados.

Em vista de aprofundar o tema da vocação profética, serão tratados, no presente estudo, seus aspectos mais relevantes. Os relatos de vocação de três grandes figuras – Isaías, Jeremias, Ezequiel –, os mais explícitos na Escritura, desvendam dados fundamentais e oferecem, desse modo, significativos elementos para a compreensão do assunto. A análise de tais relatos permitirá apreender em que consiste tal chamado, que experiência ele supõe, como o vocacionado reage à proposta-oferta de Deus e como, na vida mesma do profeta, este chamado se realiza. Também o livro de Jonas oferecerá estímulos de interesse para a caracterização da vocação profética e sua função. A consideração de cada profeta individualmente e a sistematização dos elementos que perpassam os diversos testemunhos bíblicos possibilitarão, por sua vez, apontar perspectivas que deixam entrever algo da essência do profetismo.

1 Aspectos fundantes da vocação profética

1.1 A experiência do encontro com Deus

A vocação profética é, por definição, um chamado de Deus que toca em profundidade a vida daquele que terá a missão de ser mensageiro de Deus. Os relatos de vocação profética na Escritura apontam este dado.

O chamado de Isaías se dá no âmbito de um êxtase em que o profeta tem a experiência da realeza, da santidade e da glória de Deus. A visão de Deus em seu trono (Is 6,1) contrasta com a fugacidade da monarquia, evocada na menção da morte do rei Ozias. Deus está muito acima do mundo humano (“um trono alto e elevado”), mas, ao mesmo tempo, sua veste enche o santuário, tocando este mundo: é o Deus transcendente que, porém, está também presente, imanente à história. Sua santidade é proclamada pelos seres que estão em torno ao trono (Is 6,2), transparece também nos elementos teofânicos (Is 6,4; Ex 19,18;



20,18), mas, sobretudo, é proclamada solenemente na tríplice repetição “Santo, santo, santo” (Is 6,3). Em correspondência à transcendência e imanência afirmadas antes, a menção da santidade divina anda junto com a da glória, que expressa a santidade enquanto manifestada na criação e na história (Sl 19,1-2; 8,6-7; 97,6)¹. Esta experiência marcará a vida do profeta. O livro de Isaías, com efeito, não só menciona frequentemente a santidade de Deus, mas tem ainda no “Santo de Israel” um epíteto divino muito próprio seu².

Também a vocação de Ezequiel ocorre na moldura de um êxtase. Em meio a elementos mirabolantes, que retratam o trono divino (Ez 1,4-28), o futuro profeta identifica “a aparência da glória do Senhor” (Ez 1,28). Ezequiel a experimenta como algo impossível de ser descrito em categorias totalmente racionais, mas, ao mesmo tempo, como uma “voz” que se dirige a ele (Ez 1,28). Esta “voz” esconde a supereminência divina³. A glória de Deus, que habita particularmente Jerusalém e o Templo, manifesta-se, contudo, mesmo em terra estrangeira, em Babilônia, onde se encontra o profeta ao ser vocacionado (Ez 1,1-3). Independentemente o local e da situação em que se encontra aquele que será chamado, o que importa é unicamente que Deus se revele a ele de modo singular, o eleja e o envie⁴.

A experiência da glória de Deus, que vocaciona o profeta, marcará de maneira muito forte a percepção da realidade que transparece nos oráculos do livro. A chamada “fórmula de reconhecimento” (“então saberão que eu sou YHWH” e semelhantes)⁵, tão característica deste escrito, exprime a demonstração do poder de Deus em diversas situações. A glória de Deus habita o templo e a cidade de Jerusalém. É incompatível com a “impureza” (Ez 8,5-17) e, devido aos pecados do povo, se

¹ ODASSO, G. Santità. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (org.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 5. ed. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994. p. 1419-1427, aqui 1420.

² Das 116 vezes em que o termo “santo” (שֶׁדָּם; *qāḏōš*) é usado, para Deus, na Escritura, 38 ocorrem no livro de Isaías (MÜLLER, H.-P. שֶׁדָּם *qdš* Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 741-768, aqui 748). Destas, 23 vezes na expressão “Santo de Israel”.

³ ZIMMERLI, W. *Ezechiel 1-24*. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979. p. 70.

⁴ ZIMMERLI, W. Le message du prophète Ezéchiél. In: *Foi et Vie* n. 71, p. 3-25, 1972, aqui p. 9-10.

⁵ Ez 5,11-13; 6,6-7.8-10.11-14; 7,1-4; 36,21-24.33-38 *et passim*.



afasta do Santo dos Santos (Ez 9,3; 10,4), do templo (Ez 10,18-19) e, por fim, da cidade (Ez 11,22-23), a ela retornando quando da restauração escatológica da nação (Ez 43,3-7).

Diferentemente de outros relatos da Escritura, a vocação de Jeremias parte não da experiência do momento em que o profeta deve responder. De fato, a narrativa radica a vocação de Jeremias em Deus antes mesmo de seu nascimento. Uma série de ações divinas preparam a pessoa do profeta para a futura missão. Com quatro atos, mostra-se que o chamado do profeta, já antes de ele o conhecer, faz parte do desígnio de Deus. As ações são dispostas em dois esquemas de antes e depois, e, se ordenadas sequencialmente, seguem a seguinte ordem: Deus conhece → forma → consagra → o profeta nasce (v. 5). A indicação da natureza do chamado aparece no final do versículo, com a instituição de Jeremias como “profeta para as nações”. Tudo tem início no “conhecimento” de Deus, que implica três dados: sua proximidade e intimidade ao futuro profeta; a relação de aliança que com ele estabelece; e a submissão e obediência que lhe será exigida como consequência desta relação⁶. É na base deste “conhecer” que o profeta é formado no seio materno, como uma criação própria de Deus e uma ação já preparatória de seu lugar no plano divino⁷. Em vista desta função, Deus o “consagra” já antes de seu nascimento. O verbo *שָׁדַד* no *hifil* expressa essa ideia, ao indicar a ação de Deus que faz dele um ser separado para a missão a que Deus o chamará⁸.

Antes de Jeremias existir, antes de sua mesma concepção, ele já está nos planos divinos como profeta. Nada de sua existência, nem mesmo um único momento, se coloca fora do projeto de Deus. Sua vocação, por conseguinte, está intimamente conexa à sua própria existência, à sua identidade. O chamado terá lugar a seu tempo, a partir de uma palavra que Deus lhe dirigirá e o interpelará (v. 4); é, todavia, já presente na mente divina antes mesmo do chamado em concreto. Isso significa que, em Jeremias, há uma total coincidência entre vida e vocação, identidade

⁶ Além da ideia de intimidade (cf. Gn 4,1), de profunda comunhão com Deus (cf. Os 6,6), o verbo *יָדַע* / *yd'* é usado também para indicar a relação entre usuário e vassalo, uma relação de aliança, com suas obrigações, em que este reconhece sua submissão (cf. Gn 18,12). Assim HOLLADAY, W. L. *Jeremiah 1*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. p. 33.

⁷ O v. 5 utiliza o verbo *צוּר* / *šwr*, que pode ser conectado a três raízes com significados diferentes. A que melhor se adequa ao contexto é a raiz *צוּר* 3, com sentido de formar, modelar; é uma raiz alomorfa de *יצר* / *ysr*, que apresenta o mesmo sentido: ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 635.

⁸ MÜLLER, 1985, col. 744-746.



pessoal e chamado divino. Se num determinado momento Jeremias se dará conta disso, tal percepção será o reconhecimento de uma proximidade de Deus que já antes de sua autoconsciência, antes de sua própria vida, já existia no plano divino.

1.2 A transformação necessária

Diante da manifestação da santidade de YHWH, compreende-se a reação de Isaías no momento em que tem a experiência da “visão” de Deus. A percepção de sua fundamental diferença para com o Deus santo, sua “impureza” estrutural e, mais ainda, sua pertença a um povo marcado por ela o leva a uma conclusão que é um grito de dor: “Ai de mim!”. Com o uso do verbo $\text{המך} / dmh$ seria possível que Isaías expressasse, como em outras tradições, seu temor de morrer por ter tido contato tão próximo com a divindade (Ex 20,19). No entanto, isso estaria em contraste com o fato de a sua própria experiência de Deus aparecer não como algo que é procurado por ele, mas sim como um acontecimento devido à iniciativa divina. A forma do verbo (*nifal*) corrobora esta interpretação e fala mais em favor da ideia de que, diante da santidade divina, Isaías percebe que deve estar em silêncio: “Ai de mim! Devo estar em silêncio!”⁹. É este, de fato, o sentido do verbo em muitas ocorrências¹⁰. Em outras palavras, a única coisa que Isaías, diante da manifestação de Deus, deve fazer é calar-se diante de Deus.

De outro lado, seria possível entender também que Isaías se percebe pecador porque teria faltado à sua tarefa de profeta, teria calado em vez de proclamar a palavra divina, ele que tem consciência de viver em meio a um povo de dura cerviz¹¹. A experiência atual seria, então, um modo de reconduzir o profeta à sua missão, que já lhe teria sido proposta antes. Tal interpretação tornaria mais fácil a compreensão dos vv.

⁹ Assim WILDBERGER, H. *Jesaja*. 1. Teilband Jesaja 1-12. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980. p. 231-232 (“ich muss schweigen”).

¹⁰ Alonso Schökel distingue duas raízes com as mesmas consoantes. Para a primeira, cita Jr 47,5; Os 4,6; 10,7 como exemplos do sentido de “emudecer”. E acrescenta: “El significado *emudecer* (o *emudecer definitivamente*) cuadra en casi todos los casos. P.ej. emudece (el barullo de) los mercaderes Sof 1,11; emudecen como animales Sal 49,13; el profeta emudece en el momento de la llamada Is 6,5” (ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo Español*. Madrid: Trotta, 1994. p. 180).

¹¹ Assim SIMIAN-YOFRE, H. Apostila do curso sobre Isaías (Pontifício Instituto Bíblico, 2004), no capítulo sobre Is 6, p. 11-18. E, já antes, a Vulgata: “Vae mihi, quia tacui” (BIBLIA Sacra Vulgatae Editionis. Cinisello Balsamo [Milano]: San Paolo, 1995).



9-10, que retomariam a experiência inicial do profeta em seu primeiro envio a um povo de coração endurecido. Reforçariam, por outro lado, que esta será sempre a sua missão: pela sua palavra, indiretamente, ele “endurece o coração deste povo”. De fato, ele já experimentou o quanto seus destinatários são propícios a rejeitar a palavra divina.

Com isso, prepara-se a (nova) proposta que Deus lhe fará de ser seu porta-voz. A ação de purificação que se segue (vv. 6-7), com efeito, tocará “os lábios” (v. 7) de Isaías, preparando-o para a tarefa que Deus lhe quer outorgar. A ação de um dos “serafins”, que, com uma brasa tirada do altar (v. 6), chega ao profeta, prepara-o imediatamente (de modo novo) para a missão.

Diferentemente do que ocorre com Isaías, nos relatos iniciais concernentes à vocação e missão de Ezequiel não é tão claramente exposta a necessidade de uma transformação daquele que é chamado para ser profeta. No entanto, alguns elementos permitem entrever a necessidade de ao menos um posicionamento mais decidido diante da tarefa a ser cumprida. Desde o início se esclarece que o profeta será enviado a um povo marcado, em sua história, pela “rebelião”. Não só o Israel atual, mas já as gerações passadas – “eles e seus pais se rebelaram contra mim até o dia de hoje” (Ez 2,3). Ele é avisado de que sua mensagem será pesada aos ouvintes (Ez 2,9) e, portanto, de que o povo pode rejeitá-la (Ez 2,5). Diante de tal perspectiva, por três vezes Ezequiel é admoestado a não ter medo (Ez 2,6) e a não recusar ele também a palavra divina: “Não sejas rebelde como esta casa de rebeldes” (Ez 2,8)¹². Seguida imediatamente pela ordem – “Abre a boca e come o que te estou dando” (Ez 2,8) –, a admoestação anterior parece ser cumprida não propriamente com uma ação purificadora, mas com o pronto acolhimento da palavra. Aqui, mais do que sanar uma situação, a ação divina, expressa em sua palavra e na visão do livro (“rolo”) cujas palavras devem ser assimiladas (Ez 2,9 – 3,3), tem a função de fortificar o vocacionado diante de uma missão já antecipadamente conhecida como difícil. Uma nova atitude é exigida dele, de não se deixar levar pela tentação de ele mesmo rejeitar a mensagem: “Não sejas rebelde!” (Ez 2,8). Esta nova atitude é fruto do acolhimento da palavra, que, como cantam alguns Salmos, é doce como o mel (Ez 3,3; Sl 19,11; 119,103).

¹² A raiz מרה / *mnh* conota rebelião, insubordinação revolta (ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 457); cf. Dt 9,7.24; 31,27 e lembra particularmente o episódio de Nm 20,13; 27,14.



É ainda um acolhimento que deve preencher totalmente seu interior: “saciarás teu estômago com este rolo” (Ez 3,3)¹³; mesmo se ele contém “lamentações, gemidos e ais” (Ez 2,9).

No caso de Jeremias, diferentemente de Isaías e Ezequiel, é manifesta a percepção da incapacidade do vocacionado diante da tarefa que lhe é proposta, qual seja, de ser “profeta para as nações” (v. 5). As objeções apresentadas¹⁴ expressam a tensão e a relutância diante de uma missão que colocará em questão sua vida. Provavelmente, há uma base real na objeção colocada: a dificuldade de um homem jovem¹⁵ falar diante de homens mais velhos e, mais ainda, de autoridades, como se poderia normalmente pressupor no contexto em que deverá agir o futuro profeta. Mas Deus lhe mostra que não se trata, de nenhum modo, de uma questão de idade e autoridade própria. A resposta de Deus (v. 7) é peremptória, demonstra sua autoridade, baseada certamente em sua pessoa, mas posta em relevo particularmente pelo fato de ele próprio já ter preparado seu profeta (v. 5). Jeremias é colocado aqui na linha do que é o profeta modelo, o “profeta como Moisés”, prometido em Dt 18,18, que “dirá tudo o que eu lhe ordenar”¹⁶: ele é chamado a ser o que Deus prevê para alguém que será seu mensageiro.

O cerne da questão, então, não é a percepção da própria incapacidade, mas sim a consciência de que Deus está por trás, que ele chama e ordena. Não contam somente as qualidades naturais de Jeremias, mas, em primeiro lugar, conta o acompanhamento de Deus em toda a missão: “Não temas... estou contigo” (v. 8). Deus garante que livrará Jeremias das situações difíceis pelas quais passará (Jr 1,19; 15,20). Se à primeira vista, no livro, isso não ocorrerá sempre – Jeremias será preso e torturado (Jr 11,18-23; 20,1-2; 37,11-16) –, no entanto, exatamente essa aparente contradição indica o significado da promessa divina: ela deverá ser compreendida não como uma simples eliminação das dificuldades, mas como um livrar e proteger de outra natureza. O medo da missão, pressuposto

¹³ Mesmo sem usar a forma imperativa, o versículo traz uma série de ações a serem realizadas por Ezequiel; sua função é, assim, de comando.

¹⁴ Nesse ponto, o texto apresenta semelhanças com os relatos de Gedeão (Jz 6,12-22, Gedeão também retruca com dois argumentos) e Moisés (Ex 3,10-12; 4,10.13), duas figuras igualmente chamadas a uma missão.

¹⁵ O termo נֶעַר *na'ar* tem amplo significado, que vai desde criança ainda não nascida, passando pela criança pequena, pelo adolescente e jovem, chegando a de homem adulto (ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 501).

¹⁶ As duas frases utilizam as mesmas raízes verbais (verbo דָּבַר / *db'r* e צוּה / *shw*) e o mesmo complemento. Assim também Ex 7,2. Assim HOLLADAY, 1986, p. 35.



na admoestação “Não temas!”, pode ser superado pela consideração da garantia da presença de Deus, que o livrará para além de um imediato sucesso na missão.

O diálogo de Jeremias com Deus mostra que o desígnio divino expresso no v. 5 não é de nenhum modo um determinismo: ao contrário, pressupõe a possibilidade da não aceitação da proposta. Deus tem sobre a vida de Jeremias um plano, mas neste plano entra também a liberdade humana, que exige capacidade de compreender e responder. Jeremias é chamado a contemplar a obra já pensada por Deus para sua vida, aprofundá-la e a ela responder.

Deus resolve a tensão de Jeremias diante de seu chamado também com uma ação simbólica: “Eis que ponho minhas palavras em tua boca” (v. 9). É um gesto que o torna capaz de transmitir a palavra de Deus. Semelhante a Ezequiel (Ez 3,1-3), ele se alimentará da palavra divina (Jr 15,16). Sua palavra não é mais propriamente sua, sendo, contudo, sua, pois ele a tematizará e comunicará. Jeremias continuará sendo Jeremias, mas será também a boca de Deus (Jr 15,19) e por isso falará com a autoridade dele. Isso só é possível porque se estabelece uma íntima comunhão entre os dois, uma comunhão que se iniciou com o projeto de Deus antes da concepção de seu profeta e que se realiza plenamente no momento em que este o aceita e com ele se compromete. Desse modo, vocação, missão e pessoa implicam-se reciprocamente e, sob certo aspecto, como que se fundem em Jeremias. Ele deve desenvolver uma missão que não vem dele, pois lhe é dada; mas, ao mesmo tempo, uma missão que o identifica como pessoa e que, de certo modo, se identifica com sua pessoa. Deus exige obediência, mas, conjuntamente, oferece os meios para uma resposta positiva. Não pode haver objeções a um Deus que ordena, mas que, concomitantemente, garante sua presença e capacita para a missão.

1.3 A missão a ser realizada

Tendo passado por uma profunda transformação, a resposta de Isaías à pergunta de Deus – “Quem enviarei? Quem irá por nós?” – é imediata (Is 6,8). O fato de, ao responder, ele ainda não ter conhecimento exato da sua tarefa, que só é detalhada após sua resposta (vv. 9-10), evidencia a prontidão incondicional. Com a experiência da santidade de Deus e da transformação por que passa, não importa primeiramente,



agora, qual será concretamente a missão; unicamente conta que Isaías se percebe de tal modo ligado a Deus que tudo o mais torna-se secundário.

Sua missão será, como de resto a da grande maioria dos profetas chamados por Deus, a de chamada de atenção para os desvios do povo e/ou seus dignitários diante da vontade divina. A dificuldade do v. 9 continua no versículo seguinte, pelo fato de as ações do profeta serem expressas de modo causativo: ele deve endurecer o coração do povo e, com isso, levar à rejeição da mensagem¹⁷. Diante dos diversos modos de compreender esses versículos¹⁸, o mais plausível parece ser a tese da “retroprojeção”. Em seu escopo pragmático, o texto expressa o que seria já o resultado da atividade do profeta: seu anúncio foi rejeitado. Textos como Is 8,11-15; 28,7-13 demonstram que o endurecimento do coração, que em Is 6,9-10 pareceria ser uma ação preveniente de Deus, no contexto mais amplo do livro é, na realidade, o resultado do fechamento do povo, que mostra sua incapacidade de receber e compreender a palavra e, com isso, chegar à salvação prometida¹⁹. Em outras palavras, a concepção de que Deus é autor do endurecimento deve ser vista em conjunção com a ideia de que o próprio povo endureceu seu coração. O anúncio não tinha a finalidade de endurecer a cerviz, pois o profeta se lamenta que o povo não escuta (Is 28,12) e mesmo espera a conversão (Is 30,15). Ele oferece ao povo alternativas, mas sabe de antemão que o povo não as ouvirá (Is 1,19-10; 1,10; 5,12)²⁰.

¹⁷ Os verbos em *hifil* indicam que a causa é o próprio profeta: é por seu anúncio que o povo será feito incapaz. A Septuaginta percebeu esta dificuldade e tirou a causalidade, ou interpretando o texto no sentido de uma indicação de que o povo se tornou incapaz de entender a palavra profética (assim CARROL, R. *When the Prophecy Failed*. London: SCM Press, 1979. p. 134-135) ou lendo o texto consonântico com outra vocalização.

¹⁸ À guisa de exemplo, Blenkinsopp defende que o relato é uma legitimação da missão do profeta e explana os motivos de seu fracasso, indicando que sua missão seria precisamente endurecer o coração do povo (BLENKINSOPP, J. *Isaiah 1-39*. Doubleday: The Anchor Bible, 2000, p. 224). Para O. Kaiser, Is 6,9-13 procuraria justificar Deus diante da acusação de ter abandonado seu povo (KAISER, O. *Jesaja 1-12*. London: SCM Press, 1983. p. 132. 185). J. Milgrom, de sua parte, defendeu que a mensagem inicial do profeta (que transpareceria em 1,16-20; 2,5) teria sido rejeitada pelo povo e por isso, posteriormente, o profeta teria recebido uma missão diferente, que viria como consequência da antiga rejeição (MILGROM, J. *Did Isaiah Prophecy during the Reign of Uzziah?*. In: *Vetus Testamentum*, v. 14, 1964, p. 165-182).

¹⁹ Cf. SIMIAN-YOFRE, 2004, p. 11-18. Aos dois textos estudados poderia ser acrescentado, embora com menos pontos em comum com Is 6,9-10, a passagem de Is 29,9-10.

²⁰ WILDBERGER, 1980, p. 256.



Também Ezequiel deve desenvolver sua missão no contexto de dificuldades. Se no momento de sua vocação lhe é já dito que sua mensagem será de “lamentações, gemidos e ais” (Ez 2,10), isto é comprovado em grande parte de seu anúncio. Ele aponta a profunda corrupção do povo de Israel, caracterizado como “casa de rebeldes” (Ez 2,5.6; 3,9.25.26; 12,1.2.9.25; 17,12; 24,3). Jerusalém é chamada de “cidade sanguinária” (Ez 22,1; 24,6.9) e seus habitantes, comparados à madeira de uma videira consumida pelo fogo e que para nada servirá (Ez 15,1-8)²¹. Os desmandos no culto (Ez 6,3-14; 8,1-18 *et passim*), as faltas contra a justiça (Ez 22,1-12), a história de Israel, que mostra o crescimento contínuo da infidelidade (Ez 16; 20; 23), conduzirão à rejeição total de Jerusalém e da nação. Todas as desgraças anunciadas têm como motivo os pecados dos destinatários e sua incapacidade de conversão.

A todas essas situações Ezequiel deve ir e anunciar “quer te escutem, quer não te escutem” (Ez 2,5.7; 3,11). O profeta não deve contar os frutos de sua missão, mas simplesmente obedecer, cumprir seu dever, não sendo rebelde à palavra do Senhor mesmo que ela lhe apresente dificuldades.

Mesmo pensamento ocorre no relato da vocação de Jeremias. A missão que Deus lhe confia é sintetizada em seis verbos (Jr 1,10). Enquanto pouco antes se descrevia o plano de Deus (Jr 1,5), agora lhe é apresentada sua função em concreto: “Coloco-te hoje”²². Entre o plano de Deus e a aceitação do profeta há um lapso de tempo. Mas, no momento em que a vocação deve ser conhecida e assumida, Deus relembra o passado para que seu plano se realize no presente e, uma vez aceito, no futuro. Não se narra a resposta de Jeremias, mas o livro demonstrará que ele aceitou e assumiu a vocação e a missão que Deus lhe propôs.

Os seis verbos que definem as finalidades da missão do profeta organizam-se de modo a criar uma correspondência entre os primeiros e os últimos: “para arrancar, demolir, destruir e exterminar; para edificar e plantar”. Opõe-se o arrancar ao plantar, o demolir ao edificar²³; no centro, duas ações que se completam pela radicalidade do aniquilamento que supõem. Chama a atenção a proporção dos verbos de ruína (quatro) frente aos de construção (dois), como que para indicar que a mensagem

²¹ ZIMMERLI, 1972, p. 11-20.

²² HOLLADAY, 1986, p. 36.

²³ HOLLADAY, 1986, p. 36.



profética será predominantemente de ameaça e juízo, embora também sejam vislumbradas promessas. Correspondem esses verbos a duas faces da missão de Jeremias, que se completam. Diante de um povo marcado pela rejeição da palavra profética, resta a ameaça como forma de acordar a consciência e purificá-la, de modo a criar a possibilidade de um novo começo. A missão é positiva, mas comporta oposição, que o profeta experimentará em si mesmo, de forma que ele próprio passará pelo “arrancar, demolir, destruir, exterminar”. Ao aceitar a missão, ele assume todas as suas consequências e por isso deve entregar a vida. O que ocorrerá com o povo, o profeta o experimenta de modo particular, e, pela afinidade que tem com Deus, certamente o faz de modo mais profundo. Sempre, contudo, na consciência da promessa divina: “Estou contigo para te livrar” (v. 8). E, assim, ele pode experimentar também a reconstrução – “edificar e plantar”.

É através do profeta que tais finalidades terão lugar. Mas o que é colocado, no momento da vocação, como tarefa de Jeremias, é, no decorrer do livro, apresentado como realizado por Deus: “Eu falo contra uma nação e contra um reino, para arrancar, demolir e destruir. Mas, se esta nação, contra quem eu falei, se converte de sua perversidade [...] eu falo contra uma nação e contra um reino para construir e plantar” (Jr 18,7-9; cf. 21,28-31; 24,6). Em outras palavras, quem age, realmente, é Deus.

Em virtude de sua vocação, Jeremias é, assim, instrumento de Deus. Sendo-lhe obediente, tem a garantia da proteção divina:

Mas tu cingirás os teus rins, levantar-te-ás e lhes dirás tudo o que eu te ordenar. Não tenhas medo deles, para que eu não te faça ter medo deles. Quanto a mim, eis que te coloco, hoje, como uma cidade fortificada, como uma coluna de ferro, como uma muralha de bronze, diante de toda a terra: os reis de Judá, os seus príncipes, os seus sacerdotes e o povo da terra. Eles lutarão contra ti, mas nada poderão contra ti, porque eu estou contigo – oráculo do Senhor – para te livrar²⁴.

Em síntese, tanto em Isaías como em Ezequiel e Jeremias, o chamado divino é o que atesta a autenticidade da vocação e abre à pessoa novas perspectivas de vida, que a colocam de modo novo em relação com Deus. A partir deste chamado, o profeta recebe a missão de transmitir a palavra divina para uma determinada situação, iluminando-a com a visão de Deus acerca dos acontecimentos. Ele deve expressar as

²⁴ Jr 1,18-19.



exigências divinas, aplicando-as ao momento em questão, de modo que sua mensagem indique a via de Deus em tais circunstâncias e oriente a existência. Dessa maneira, ao povo torna-se possível trilhar novamente um caminho de vida.

2 Elementos transversais às narrativas de vocação

Considerados os relatos de vocação e o que daí se segue, e abrindo também para outros testemunhos da Escritura, é possível identificar algumas características do profeta segundo Deus.

2.1 Amor à Palavra e comprometimento total da vida

A palavra que o profeta recebe e deve anunciar não é uma simples informação a ser transmitida. Ela toca a vida pessoal, pelo que se desenvolve uma nova forma de comunhão com Deus. A palavra de Deus torna-se, para o profeta, um meio privilegiado de relacionamento e, com isso, desenvolve-se para com ela uma relação também pessoal. Já as narrativas sobre o profeta Oseias mostram como a palavra de Deus endereçada ao profeta não é um dado ao qual ele mesmo poderia ficar alheio. Ela envolve sua vida, incluindo o que, talvez, fosse o seu mais íntimo – seu casamento e sua família (Os 1,2-9; 2,1-15; 3,1-4). A imagem do rolo da palavra de Deus que Ezequiel deve comer expressa também, em forma simbólica, esta mesma ideia (Ez 3,1-4): ele deve assimilar a palavra, torná-la, de certa forma, sua. Igualmente, as ações simbólicas mencionadas nos relatos da vocação de Isaías e Jeremias, de tocar os lábios ou colocar as palavras na boca (Is 6,6-7; Jr 1,9), mostram a profunda ligação entre o profeta e a palavra e, com isso, o comprometimento total da sua vida.

Exemplo significativo de como a vida inteira do profeta torna-se compromissada com Deus encontra-se em Ez 24,15-26. O profeta vê morrer sua esposa e recebe de Deus a ordem de não manifestar nenhum sinal de dor e luto por isso. Não deve chorar por ela nem fazer os ritos fúnebres que, além, de honrar a memória do morto, tinham também por finalidade consolar quem os realizava²⁵. Tal ordem, humanamente

²⁵ Os ritos fúnebres encontrados nos textos bíblicos são variados: rasgar as vestes, cobrir-se de saco, tirar o calçado e o turbante, cobrir a barba ou velar o rosto, cobrir a cabeça de terra, revolver-se no pó, sentar-se em cinzas, deixar de lavar-se e perfumar-se, jejuar. Conta-se também o costume de os amigos levarem aos parentes



incompreensível (v. 19), é sinal de como o Senhor agirá diante da ruína de Jerusalém. Por sua união com Deus, do qual é sinal vivo, o profeta deve estar disposto aos maiores sacrifícios em obediência a Deus.

Tal sacrifício radical supõe e implica, igualmente, uma confiança em Deus que ultrapassa qualquer segurança humana. E mostra (assim como na vida de Oseias) que também os que participam da vida do profeta – no caso de Ezequiel, sua família –, acabam por ser também envolvidos em sua vocação e missão. Ambos – profeta e esposa – são símbolos: de Deus, de um lado (o profeta), e da cidade santa/o povo, de outro (a esposa), cujo santuário, “delícia” de Deus (Ez 24,16.21: מַחְמַד; *maḥmad*), será destruído. Sua missão, frequentemente marcada por anúncios que desagradam os ouvintes, não lhe impede, todavia, de desenvolver um verdadeiro amor à palavra divina, que lhe é “doce como o mel” (Ez 3,3). Os dois aspectos encontram-se unidos na sua vida: ele vive a dor – e, em muitas situações, o desprezo por parte dos homens – simultaneamente à alegria e doçura da palavra que ele traz dentro de si.

A mesma realidade é expressa nas vicissitudes da vida de Jeremias. Em meio a muitas tribulações, que o fazem, por vezes, quase desanimar (Jr 20,7-9), ele, no entanto, recorda e manifesta seu amor a Deus, expresso no amor a sua palavra: “Quando tuas palavras foram encontradas (נִמְצְאוּ; *nimṣe’û*), eu as devorei: tuas palavras eram para mim júbilo e alegria de meu coração. Pois teu Nome era invocado sobre mim, Senhor, Deus dos Exércitos” (Jr 15,16).

Esta passagem deixa entrever diversos aspectos da vocação do profeta. Primeiramente, as palavras que Jeremias “encontra” (literalmente: que foram [por ele] encontradas), dado o contexto do ministério do profeta (Jr 1,1-3), referem-se provavelmente ao rolo da Lei descoberto no Templo na época do rei Josias (2Rs 22,13; 23,2)²⁶, relacionado em geral com o cerne do livro do Deuteronômio. Com isso, Jeremias é apresentado em semelhança ao “profeta como Moisés”, o profeta que, por excelência, encontra-se relacionado à palavra de Deus:

o “pão de luto” e o “cálice da consolação”, costume que derivava da concepção de que a casa do defunto estava, por este fato, impura, de modo que os alimentos, para serem puros, não poderiam ter lá sua origem. O ponto principal nos ritos fúnebres era constituído por lamentações, que iam desde simples exclamações a cânticos. O costume de raspar o cabelo e a barba e fazer incisões no corpo são reprovados em Lv 19,27-28, por relações com as religiões estrangeiras. Sobre o assunto: DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992, p. 98-101.

²⁶ HOLLADAY, 1986, p. 458.



*O Senhor teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis. É o que tinhas pedido ao Senhor teu Deus no Horeb, no dia da Assembleia: 'Não continuarei ouvindo a voz do Senhor meu Deus, nem vendo este grande fogo, para não morrer', e o Senhor me disse: Eles falaram bem. Vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhes ordenar*²⁷.

Tal qual Moisés, Jeremias está ligado à Lei (Deuteronômio). E, como Moisés, também escreverá um rolo (Jr 36).

O fato de Jeremias “devorar” (אכל; *'kl*) as palavras relembra, de certa maneira, sua mesma vocação, quando Deus coloca Suas palavras na boca do profeta (Jr 1,9)²⁸. De outro lado, a palavra é para ele júbilo (שִׂשׂוֹן; *sāsōn*) e alegria (שִׂמְחָה; *śimḥāh*). Em contraposição ao “opróbrio”, à “vergonha” (חֵרְפָה; *hērpāh*) que o profeta vive por anunciar o que desagrada aos ouvintes (Jr 15,15: “por ti suporte vergonha”), ele experimenta profunda alegria. Ampla dimensão é aberta com os dois termos aqui usados – júbilo e alegria –, que ocorrem, juntos, em outras passagens do livro, em ligação com o tema do matrimônio²⁹: “Farei cessar nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém a voz de júbilo e a voz de alegria, a voz do noivo e a voz da noiva, porque a terra tornar-se-á uma ruína” (Jr 7,34); “Eis que farei cessar neste lugar, aos vossos olhos e em vossos dias, o grito de júbilo e o grito de alegria, o grito do noivo e o grito da noiva” (Jr 16,9).

O mesmo tema matrimonial é evocado, com uso do termo “alegria”, também no livro do Cântico dos Cânticos: “Ó filhas de Sião, vinde ver o rei Salomão com a coroa que lhe pôs sua mãe no dia de suas bodas, dia em que seu coração se enche de alegria” (Ct 3,11).

Jeremias é profeta celibatário (Jr 16,2). A comparação com textos que ligam a alegria ao matrimônio implica, no contexto do livro, a ideia

²⁷ Dt 18,15-18.

²⁸ A importância da palavra como alimento, como absolutamente necessária à vida, é particularmente ligada ao livro do Deuteronômio (Dt 8,3). A fome da palavra de Deus é mencionada também em outros textos (dentre outros, Am 8,11-12), talvez em dependência de Dt 8,3. Sobre o tema: MARTINS, C. M. P. *Quando YHWH silencia: a dinâmica entre o profeta e a palavra no livro de Amós: análise exegética de Am 8,11-12 e sua relação com Am 7,10-17* (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 87-88.

²⁹ Seguimos aqui, em referência a este ponto, a proposta de HOLLADAY, 1986, p. 458-459.



de que a palavra do Senhor representa, para ele, como que a alegria das núpcias. Ele vive com o Senhor a alegria das núpcias a partir da Palavra que recebe e anuncia. A ideia das núpcias parece ser reforçada também pela menção do nome do Senhor invocado sobre o profeta (“pois teu Nome era invocado sobre mim”, Jr 15,16). Com efeito, textos como Is 4,1 indicam que, sobre a esposa, é invocado o nome do esposo.

A mesma analogia nupcial parece estar subjacente em Jr 20,7-8. É evidente, de início, a contraposição para com Jr 15,16: enquanto este fala do júbilo da palavra do Senhor para Jeremias, Jr 20,8 apresenta a experiência oposta: “a palavra do Senhor é para mim vergonha”, pensamento e terminologia muito próximos aos que ocorrem também no contexto de Jr 15,16 mencionado anteriormente. De outro lado, Jr 20,7 utiliza um termo ligado semanticamente ao âmbito matrimonial: “Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir”. O verbo פתה (aqui no *piel* e *nifal*) conota enganar (1Rs 22,20.21.22) e também seduzir, muitas vezes em relação à sedução de uma virgem (Ex 22,15)³⁰. Aqui ele aparece após o profeta lamentar-se de sua situação (vv. 1-6), de sua vida difícil, solitária, cheia de incompreensões e perigos. Ele se enfrenta constantemente com os profetas mentirosos (Jr 14,14; 23,26.32; 27,10.14 *et passim*). Para anunciar e defender a verdade de Deus, ele se expõe à vergonha. Mas é também nesta mesma verdade que ele encontra o sentido de sua vida, a estreita união com Deus. De outro lado, o mesmo v. 7, ao mencionar que Deus é mais forte do que o profeta, poderia ser considerado como continuação da metáfora nupcial: “tu te tornaste forte e me dominaste”. Com efeito, o verbo קזח / *hʒq* (ser forte) é usado por vezes para falar da violência contra uma virgem (Dt 22,25.27; 2Sm 13,14).

A palavra do Senhor é o motivo da desonra para o profeta diante dos ímpios (Jr 20,8) e Jeremias é objeto de violência por parte dos opositores. Sua reação é deixar seu múnus: “não falarei em seu nome” (v. 9). Falar em nome de Deus: é este o grande mistério na vida do profeta, mistério, no entanto, que os sofrimentos obscurecem ao menos momentaneamente. Todavia, o chamado profético é mais forte: era “em meu coração como um fogo devorador, encerrado em meus ossos”. O “fogo devorador” é a palavra de Deus em seu interior, a mesma palavra que, dirigida aos ouvintes, eram um fogo em sua própria boca: “Eis que

³⁰ SAEBØ, M. פתה *pth* Ser influíble. In: JENNI; WESTERMANN, 1985, col. 624-627, aqui 626.



farei de minhas palavras um fogo em tua boca, e, desse povo, lenha que o fogo devorará” (Jr 5,14).

Como na luta com Jacó, também para Jeremias Deus foi mais forte e prevaleceu (mesmo verbo como em Gn 32,29). A certeza da proteção divina acompanha o profeta e o ergue de seu momentâneo desânimo. “Mas o Senhor está comigo como um poderoso guerreiro” (Jr 20,11) recorda a promessa divina no momento de sua vocação: “Eu estarei contigo para te livrar” (Jr 1,8). A seguir, a prece “Senhor dos Exércitos, que perscrutas os justos, que vês rins e coração, eu verei a tua vingança contra eles, porque a ti eu expus a minha causa” (Jr 20,12) dá continuidade à atitude de confiança, que, na perspectiva de então, implicava a defesa que o Senhor faria do injustiçado.

2.2 Abertura a Deus. O profeta é o homem do diálogo com Deus

A confiança total em Deus, expressa no comprometimento radical da vida, manifesta-se, no caso de alguns testemunhos proféticos, na franqueza com que o profeta fala a Deus. Exemplo expressivo disto é ainda o profeta Jeremias, particularmente nos textos chamados de “confissões”³¹, que manifestam a profundidade de seu sofrimento em virtude da proclamação da palavra³². Jeremias é único nesse tipo de texto; porém, outras passagens lhe são assemelhadas, a começar pelo livro de Jó (por exemplo Jó 9 – cf. Jr 20,14-18; 12,1), assim como o quarto poema do Servo sofredor (Is 53,6-8 – cf. Jr 11,19; 15,11.15), mas, sobretudo, a prece de Elias no Horeb, ao fugir da ira de Jezabel (1Rs 19,10).

O sentido de se conservar no livro de Jeremias tais “confissões” poderia ser o seu posterior uso no culto, assim como ocorre com os salmos de lamentação, aos quais são aparentadas. Porém, sendo este o livro que, na Escritura, mais detalhadamente caracteriza o profeta segundo Deus, pode-se entrever nelas um interesse na própria pessoa do profeta. Com esses textos tão sentidamente humanos, mostra-se como o ofício de profeta impregna a vida e como o profeta, tão próximo de Deus, com

³¹ Não há consenso entre os estudiosos sobre os textos que podem ser classificados como tais. Os mais aceitos são: Jr 11,18-12,6; 15,10-12.21; 17,9-10.14-18; 18,18-23; 20,7-12.14-18. Assim HOLLADAY, 1986, p. 358-361.

³² FISCHER, G. *Jeremiah: Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 130.



ele dialoga³³ “face a face”, como Moisés (Ex 33,11). Indiretamente, elas mostram que é realmente o profeta segundo Deus³⁴.

No livro, os textos das confissões chamam a atenção por suporem uma aparente contradição com as promessas iniciais de Deus. Deus havia prometido proteção (Jr 1,8.17-19). Diante das oposições encontradas, é real a promessa divina? Deus não vinga o profeta de seus opressores? É um dos pedidos de Jeremias em seus sofrimentos (Jr 18,23). A palavra de Deus, que ele transmite, não pode ser desprezada; atentar contra o profeta é atentar contra a Palavra que ele anuncia e, portanto, contra o próprio Deus. Mas não é o próprio profeta que vinga o que sofre; ele pede a intervenção divina, pois entra aqui em causa a validade da Palavra diante das mensagens agradáveis dos profetas “otimistas” (Jr 28,1-9).

No entanto, a promessa de Deus não se realiza como humanamente se poderia esperar. Há silêncios de Deus, confissões sem resposta (Jr 17,14-18; 18,18-23; 20,7-12.14-18). Em outros momentos, Deus responde reafirmando sua proteção (Jr 15,20-21), indicando que punirá, a seu tempo, os inimigos (Jr 11,21-23), mas também mostrando ao profeta que o sofrimento aumentará (Jr 12,5-6) e que Jeremias deve amoldar sempre mais sua vida à vontade de Deus (Jr 15,19).

Assim se traduz o sentido de seu sofrimento: a palavra de Deus é verídica exatamente na entrega que o profeta, com toda a confiança, faz de si mesmo a Deus, em total abandono. O sofrimento de Jeremias é paradigma para o sofrimento que o povo terá (com a invasão babilônica). Ele realiza antecipadamente a sorte do povo: também nesse sentido, o profeta é sinal para seus ouvintes.

2.3 Necessidade de constante conversão. O exemplo de Jonas

A narrativa didática sobre Jonas reflete, em grande parte, sobre a atitude do profeta diante da palavra de Deus e da missão a que é chamado.

Jonas resiste à ordem de Deus (Jn 1,1-3) e foge para longe da face do Senhor (Jn 1,10). Deus, todavia, o segue (Jn 1,4-16). Diante da tempestade que coloca os tripulantes do navio em pânico, o profeta confessa

³³ BRUEGGEMANN, W. The Book of Jeremiah. Portrait of the Prophet. In: *Interpretation* 37, 1983, p. 130-145, aqui p.143.

³⁴ FISCHER, 2007, p. 130.



quem ele é: “sou hebreu e temo o Senhor” (Jn 1,9) – mas: teme realmente ao Senhor? Ele, de fato, reconhece seu erro: “Tomai-me e lançai-me ao mar [...] porque sei que é por minha causa que esta grande tempestade se levantou contra vós” (Jn 1,12). Mas, ao mesmo tempo, esta sua atitude de ser lançado ao mar, a princípio um ato magnânimo, iria ao encontro de seus objetivos, pois executaria de modo cabal seu desejo de “desaparecer” de diante do chamado divino; viria também ao encontro de sua intenção de não ir a Nínive, de ali não anunciar a palavra do Senhor. Com efeito, ele mesmo pedirá, mais tarde: “tira-me a vida” (Jn 4,3).

Após sua salvação miraculosa da tempestade, Deus o chama de novo. Agora, porém, diferentemente de Jn 1,2 (“anuncia contra ela que a sua maldade chegou até mim”, 1,2), não mais mencionando o conteúdo da mensagem, mas sim insistindo na ordem e exigindo obediência: “proclama-lhe a mensagem que Eu te digo” (Jn 3,2). Jonas não resiste mais: ele “foi a Nínive, de acordo com a palavra do Senhor” (Jn 3,3).

De início, não se entenderia bem a razão da fuga no primeiro chamado. Mas ao final do livro ela é explicada, com uma detalhada justificativa³⁵, cujo centro está na evocação da natureza do agir divino: “sabia que Tu és um Deus compassivo e clemente, lento para a ira e rico em bondade, e que te arrependes do mal” (Jn 4,2). Jonas não quer pregar em Nínive, pois supõe que sua palavra será desautorizada. Certamente anunciará punição, visto ser Nínive um dos protótipos de povo ímpio; mas Deus terá piedade dela e o profeta não só terá trabalhado em vão como ainda perderá sua autoridade como profeta.

Tal raciocínio demonstra que a visão que Jonas tem de Deus é incompleta. Com efeito, ele cita, para justificar-se diante de Deus, o texto de Ex 34,6-7, que fala da bondade e misericórdia do Senhor. Deixa de lado, contudo, sua segunda parte, que completa a primeira com a indicação da justiça divina: “que guarda a sua bondade a milhares, mas a ninguém deixa impune e castiga a falta dos pais nos filhos e nos filhos dos seus filhos até a terceira e quarta geração” (Ex 34,7).

Jonas, portanto, tem uma visão truncada de Deus: eliminando a segunda parte da caracterização de Deus em Ex 34,6-7, ele faz de Deus um Deus de misericórdia, mas que negligencia a justiça³⁶. Sua confissão

³⁵ SASSON, J. M. *Jonah*. New York: Doubleday, 1990. p. 276-279.

³⁶ SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. V. 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000. p. 329.



– “Sou hebreu e temo o Senhor” (Jn 1,2) – não expressa um conhecimento de Deus que corresponda a quem Ele realmente é. A partir daí, Jonas avalia sua missão: como não quer ser ridicularizado como profeta, não deve realizar a tarefa a ele designada. Pensa que Deus acabará por manifestar a Nínive o perdão, de modo que ele, Jonas, será objeto de riso e seu trabalho como profeta, posto em questão.

Além disso, o raciocínio de Jonas desconsidera algo importante: a possibilidade de que a mensagem profética não seja simples anúncio de um destino irrevogável, mas conte com a recepção dos ouvintes e, com isso, com a possibilidade de mudança no prognóstico. Desconhece que sua mensagem não é decisão peremptória, mas sim tem a função de chamar à conversão. Ele não alcança a dimensão da palavra que deve anunciar, pois não compreende corretamente quem é o Deus que lhe fala. Com uma visão errônea de Deus, a consequência é que Jonas não é capaz de entender sua vocação e missão como serviço, mas a tematiza a partir de si mesmo, como autoafirmação de sua pessoa.

Aquí se manifestam diversos elementos da “humanidade” do profeta, de sua fraqueza enquanto ser humano, ao mesmo tempo que se indica o sentido da missão profética. Jonas foge de Deus, fecha-se a Ele. Somente após o segundo chamado e a realização da missão a ele confiada, o profeta aceita dialogar com Deus. Deus toma a iniciativa (Jn 3,1) vem ao seu encontro e procura levá-lo à razão. Quer não só a conversão de Nínive, mas também a de seu profeta. Inicialmente, Jonas não responde à pergunta que Deus lhe dirige (“Tens motivo para irar-te?”, Jn 4,4) e deseja somente ver o que aconteceria à cidade, já que Deus não mais iria aniquilá-la (Jn 3,10; 4,4-5). Deus insiste no diálogo na busca de levar Jonas à reflexão (Jn 4,6-8a). O profeta continua, porém, fechado na sua atitude: “É melhor morrer” (Jn 4,8b). Mas outra pergunta de Deus (Jn 4,9) desata o sentido do Seu agir: explica por que sustou a condenação e assim busca mais uma vez levar Jonas a refletir (Jn 4,10-11).

Dessa forma conclui-se o livro. Seus últimos versículos sublinham mais uma vez a misericórdia de Deus. Esta, porém, não é devida propriamente às atitudes de conversão do povo de Nínive. Deus se compadece porque se trata de um povo incapaz de discernimento e, portanto, um povo que seguiu o caminho da transgressão porque não tinha quem lhe indicasse a via justa. Esta seria, então, a função própria de Jonas: primeiro indicar que Nínive seguia por um caminho grandemente desviado (1,2:



“anuncia contra ela que a sua maldade chegou até mim”); depois, já com o povo consciente de sua transgressão, anunciar que o juízo de Deus estava próximo (3,4: “Ainda quarenta dias, e Nínive será destruída”). O percurso desviado de Nínive se devia à sua incapacidade de distinguir o bem do mal (Jn 4,11). O profeta é aquele que aponta a situação real de seu destinatário e, assim, coloca os critérios para uma revisão da vida. O anúncio profético busca, em última análise, a conversão; concentra-se na palavra de um Deus a um tempo misericordioso e justo; jamais visa a afirmação pura e simples do próprio profeta.

Conclusão

O percurso feito demonstra que o chamado para a missão profética não diz respeito somente ao profeta, mas coloca-se dentro do plano de Deus no que concerne à vida humana. Fundamentalmente, entram em jogo não elementos exteriores, situações que exigem uma ação, apelos, enfim, que vêm das diversas situações, mas sim a palavra divina que lhe é dirigida e sua capacidade de ouvir, perceber e discernir. Pressuposta é a comunhão com Deus.

A missão, muitas vezes, joga o profeta em meio a dificuldades e dele exige confiança e viva fé. A grandeza da sua vocação e missão contrasta com suas possibilidades pessoais, mas, nos relatos proféticos, fica clara a presença contínua de Deus ao profeta, mesmo se não lhe poupa todas as oposições e contrariedades. Jeremias experimenta sua fraqueza e, simultaneamente, a força e proteção divinas; Isaías, a santidade de Deus que o purifica e o capacita; Ezequiel, a glória de Deus, que lhe possibilita enfrentar as mais radicais situações. Também Jonas experimenta, a seu modo, a proteção e presença de Deus, além do contínuo confronto com sua justiça e misericórdia. A vocação, dessa maneira, marca a vida inteira do vocacionado e faz dele um sinal de Deus na história. Ela autentica o profeta como verídico mensageiro de Deus.

Por outro lado, a missão profética, que se baseia numa vocação, tem ressonâncias na vida dos destinatários de sua mensagem e mesmo na história mais ampla. Em Isaías, a santidade de Deus exige de Judá e seus dirigentes um novo modo de ser frente ao culto e às relações sociais (dentre outros, Is 1,10-20) bem como aos desafios políticos (por exemplo, Is 7,1-17). Através de Jeremias, o povo é chamado a rever seus critérios de avaliação de sua própria situação histórica e de sua política, colocando tudo sob a palavra divina (por exemplo, Jr 2,1-37; 28,1-16).



Para Ezequiel, a glória de Deus se tornou elemento determinante da sorte do povo, tanto em referência ao culto como à cidade de Jerusalém, como juízo e esperança (Ez 7,1-14; 8,1-18; 37,1-14; 43,1-9, dentre outros) e, no tempo de restauração, também no restabelecimento da vida abundante (Ez 47,1-12) e na renovação total, com a criação de um “novo coração” (Ez 36,25-27).

Estruturante na vocação profética é a abertura à Palavra, que não é estranha à sua própria existência, mas a marca radicalmente. O profeta *vive* da Palavra que ele deve comunicar. Não é, assim, somente o homem da Palavra, mas com ela se identifica: é o homem-Palavra³⁷.

Assim sendo, o que marca definitivamente a vocação profética é a relação do profeta com Deus. Ele é o homem do contato com Deus (Dt 18,15-18), alguém a quem “o Senhor conhece face a face” (Dt 34,10). Exatamente aqui o conceito de “profeta” segundo Deus é ampliado para todos aqueles que, participando da mesma experiência de conhecer a Deus “face a face”, tendo com Ele um contato íntimo, como alguém que fala com seu amigo (Ex 33,11), podem ser reais porta-vozes de Deus³⁸. Abre-se, com isso, a perspectiva para os tempos posteriores, além do período bíblico, que contará com muitos que, acolhendo a Palavra, dela se alimentando e, mesmo na fraqueza, sendo sinais vivos de Deus, permearão a história como luzes de esperança e instrumentos através dos quais, de modo particular, Deus continua guiando o seu povo. Se todos os cristãos recebem o múnus profético³⁹, alguns, no meio do povo de Deus, são especialmente designados, pelo chamado especial para a dedicação total da vida ao serviço de Deus e de sua Palavra, para a missão específica de manter viva tal consciência.

³⁷ LIMA, M. L. C. *Mensageiros de Deus*. Profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Reflexão, 2012. p. 22.

³⁸ É nesse sentido que a Escritura fala de Débora como profetisa, porque, atenta à vontade de Deus, a transmite (Jz 4,4); de Moisés como profeta (Dt 18,15-18) e de Aarão, por ser porta-voz de Moisés e, por conseguinte, de Deus (Ex 7,1); de Miriam, por interpretar o grande feito do Senhor do êxodo (Ex 15,20); de Samuel, por sua ligação com Deus (1Sm 3,19; 2Cr 35,18). Também Abraão recebe tal denominação, nesse caso em sua função de intercessor (Gn 20,7).

³⁹ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja*, 1964, n. 35. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 maio 2023.



Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Biblico Hebreo Español*. Madrid: Trotta, 1994.
- BIBLIA Sacra Vulgatae Editionis. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1995.
- BLENKINSOPP, J. *Isaiah 1-39*. Doubleday: The Anchor Bible, 2000.
- BRUEGGEMANN, W. The Book of Jeremiah. Portrait of the Prophet. In: *Interpretation* 37, 1983, p. 130-145.
- CARROL, R. *When the Prophecy Failed*. London: SCM Press, 1979.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja*, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 maio 2023.
- DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992.
- FISCHER, G. *Jeremiah: Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- HOLLADAY, W. L. *Jeremiah 1*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- KAISER, O. *Jesaja 1-12*. London: SCM Press, 1983.
- LIMA, M. L. C. *Mensageiros de Deus. Profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.
- MARTINS, C. M. P. *Quando YHWH silencia: a dinâmica entre o profeta e a palavra no livro de Amós: análise exegética de Am 8,11-12 e sua relação com Am 7,10-17 (dissertação de mestrado)*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.
- MILGROM, J. Did Isaiah Prophecy during the Reign of Uzziah?. In: *Vetus Testamentum*, v. 14, 1964, p. 165-182.
- MÜLLER, H.-P. שִׁדְרָן *qdš* Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 741-768.
- ODASSO, G. Santità. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (org.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 5. ed. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994. p. 1419-1427.



SAEBØ, M. פתה *pth* Ser influible. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985, col. 624-627.

SASSON, J. M. *Jonah*. New York: Doubleday, 1990.

SIMIAN-YOFRE, H. *Apostila do curso sobre Isaías*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2004.

SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. V. 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.

WILDBERGER, H. *Jesaja*. 1. Teilband Jesaja 1-12. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980.

ZIMMERLI, W. *Ezechiel 1-24*. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

ZIMMERLI, W. Le message du prophète Ezéchiél. In: *Foi et Vie* n. 71, p. 3-25, 1972.



Projeto de Vida na formação à Vida Religiosa Consagrada

Project of Life in formation to Consecrated Religious Life

*Marcel Alcleante Alexandre de Sousa**

UFJF-MG

Recebido em: 29/05/2023. Aceito em: 16/06/2023.

Resumo: *Um plano de vida ajuda a separar o joio do trigo, entender o que é importante e o que não é. Conhecer e entender sua missão é necessário para criar um projeto de vida. O Projeto de Vida na formação à Vida Religiosa Consagrada é um processo metodológico que visa o autoconhecimento e o crescimento do formando. Aprender a cultivar essa prática é tornar a vida mais virtuosa a partir das inferências planejar, executar, interferir e avaliar. O artigo, tem como objetivo discutir o Projeto de Vida em um público bem específico, a saber, na Vida Religiosa Consagrada. Dessa forma, ele se apresenta em duas partes, uma diz respeito as dimensões da pessoa humana e a outra a construção do Projeto de Vida. Quando falamos em dimensões humanas pensamos em sua integração. Não é possível afirmar apenas um ou outra, mas de forma linear valorizar a todas. Para a construção do projeto de vida, é bem fundante o texto Evangelização da juventude – Doc. 85 CNBB: Desafios e perspectivas pastorais. Como conclusão, o Projeto de Vida contribui para que o formador acompanhe a caminhada dos formandos. Proporciona a efetivação de sonhos e aptidões dos candidatos, favorecendo a ordem/ congregação/ comunidade e a própria igreja.*

Palavras-chave: *Igreja; missão; formação; interações.*

Abstract: *A life plan helps to separate the wheat from the chaff, to understand what is important and what is not. Knowing and understanding your mission is necessary to create a life project. The project of life in the formation of the*

* Doutorando em Ciência da Religião (Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora, MG; Bolsista CAPES 2023). Mestre em Ciências das Religiões (Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, PB, 2020). Graduado em Teologia (Instituto Santo Tomás de Aquino, Belo Horizonte, MG, 2014). Graduado em Filosofia (Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, Campina Grande, PB, 2012).

E-mail: marcelalcleante@yahoo.com.br.





Consecrated Religious Life is a methodological process that aims at the self-knowledge and growth of the trainee. Learning to cultivate this practice is to make life more virtuous from the inferences to plan, execute, interfere, and evaluate. The article aims to discuss the project of life in a very specific audience, namely, in the Consecrated Religious Life. In this way, it is presented in two parts, one concerns the dimensions of the human person and the other the construction of the life project. When we talk about human dimensions we think of their integration. It is not possible to affirm only one or the other, but in a linear way to value them all. For the construction of the project of life, the text Evangelização da juventude – Doc. 85 CNBB: Desafios e perspectivas pastorais. As a conclusion, the life project contributes to the formator's accompaniment to the journey of the trainees. It provides the realization of dreams and aptitudes of the candidates, favoring the order / congregation / community and the church itself.

Keywords: Church; mission; training; interactions.

1 Introdução

Acerca de Projeto de Vida (PV), levantamos a hipótese de se tratar de um conjunto de objetivos, metas e planos que uma pessoa estabelece para si mesma a fim de alcançar um futuro desejado. Queremos dizer que é um processo de reflexão e planejamento que leva em consideração as habilidades, interesses, valores e recursos disponíveis da pessoa que está organizado seus passos. “[...] se configura como uma construção social que atende a uma necessidade circunscrita a um modelo de sociedade, em que os indivíduos podem ter acesso ou não a esta concepção de organização de suas existências”¹. Envolve a definição de metas de curto, médio e longo prazo, bem como a identificação de obstáculos e a criação de estratégias para serem superadas. Logo, o objetivo final de um PV é viver de forma mais satisfatória, realizando os sonhos e as aspirações pessoais através de avanços e retrocessos.

Aprende-se que não se trata de perfeição ou completude, mas de algo concreto e pensado, fundamentado em algo maior; no caso da Vida Religiosa Consagrada (VRC), na *Sagrada Escritura*. Com isso, alcançar metas e evoluir gradativamente. O PV precisa abordar as diversas dimensões da vida, dando-lhes uma resposta concreta e um sentido de unidade entre elas. Constituem, assim, a essência de uma potência.

¹ OLIVEIRA, Antonia Aleksandra Mendes. *Na terra da luz: o sol nasce para todos, mas a sombra é para poucos. Projetos de vida e campo de possibilidades de jovens das classes populares*. Fortaleza: UFC, 2015. p. 89.



Assim, este artigo tem como objetivo tratar de elementos eficazes em um Projeto de Vida direcionado a formação a Vida Religiosa Consagrada. O Papa João Paulo II define a VRC como um dom de Deus². Dessa forma os seus candidatos precisam ter claro o que estarão assumindo, por isso, a importância de um Projeto de Vida que acompanhe o processo do formando e ofereça esperança ao formador. Assim, para tratar desse tema estaremos reconhecendo a *Sagrada Escritura*, a *Exortação Apostólica Vita Consecrata* e *Evangelização da juventude – Doc. 85 CNBB: Desafios e perspectivas pastorais*, como fontes primordiais para discussão e construção de um bom Projeto de Vida na VRC.

A adolescência como um período de transição entre a infância e a juventude tem um aspecto caracterizado pela convivência em grupos. O adolescente e, em seguida, o jovem vivenciando conflitante este período aspira deixar a companhia dos adultos, embora dependa ainda deles. Um Projeto de Vida é primordial no período da juventude. Quando se fala de Projeto de Vida leva-se em consideração uma série de fatores que contribuem para isso. Vigotski, psicólogo do desenvolvimento cognitivo, ao falar dessa temática diz que no final da infância entre os 8 e 12 anos, a personalidade do adolescente começa a se formar. “Esses aspectos subordinam-se num sistema único e pessoal e vão-se exteriorizar na construção de um projeto de vida”³.

O adolescente e, em seguida, o jovem tomará esse Projeto de Vida como fundamental em sua vida. Essa realidade diz respeito ao seu modo de agir e pensar o mundo. Para tanto, a preparação que antecede esse fator está conectada ao que lhe foi projetado e o que ele vive. Duas causas podem ser consideradas motivadoras de um projeto de vida, a saber, o real e o projetado ou o subjetivo ou objetivo. Há um protagonismo, por primeiro, onde o jovem age pelos seus valores e por aquilo que almeja construir.

É importante lembrar que na nossa cultura, em determinadas classes sociais que protegem a infância e a juventude, a prorrogação do período da adolescência é cada vez maior, caracterizando-se por uma dependência

² JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. *Vita Consecrata*. 25 de março de 1996, n. 1.

³ BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. *Psicologia: uma introdução ao estudo de psicologia*. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2002. p. 106.



*em relação aos pais e uma postergação do período em que o indivíduo vai se tornar socialmente produtivo e, portanto, entrará na idade adulta*⁴.

Bock destaca um caso importante que nega o Projeto de Vida de um jovem. Proteger a infância e a juventude faz com que a idade adulta sofra algumas consequências, como a dependência dos pais, tornando-os alguém improdutivo. O Projeto de Vida é uma ponte necessária a qual precisa ser vivida para que o ser humano possa crescer independente e produtivamente. Pode-se dizer que se trata de assumir a vida e o que dela faz parte a partir de um avanço cognitivo.

Na relação projeto de vida/motivação espera-se uma contribuição necessária a ambas. Um jovem através da motivação procura construir um projeto para toda a sua vida. A motivação é algo que surge do interior e exterior como forma de desenvolver o ser humano. Não se pode esperar de indivíduos respostas semelhantes a um trabalho educacional. É com o Planejamento do Projeto de Vida – PPV que o jovem tem a possibilidade de se sentir seguro. Além de se tratar de algo voltado para as realizações subjetivas, o PPV tem um aspecto voltado para o bem de todos.

*não é bom que o planejamento do projeto de vida seja um exercício para a autossuficiência, voltado só para a pessoa que o elabora. Ao contrário, é bom que seja um instrumento para a pessoa estar mais inteira, trabalhando para o crescimento do coletivo*⁵.

Não é por acaso que a construção do PPV começa com a interrogação feita ao próprio eu em relação ao mundo. A falta do Planejamento do Projeto de Vida corre o risco de o jovem perder seu vínculo com sua realidade, sua subjetividade e o que deseja para sua vida. Por isso, o valor do Planejamento do Projeto de Vida está em motivar os sonhos de um jovem que a presença é uma questão de história, para que tenham independência e possam determinar suas próprias vidas em vista de sua realização e a de outros. Essa descoberta requer pensar mais sobre as consequências que se somam a essas atitudes. A autonomia sonhada pelos jovens se assemelha a tarefa filosófica. É preciso desfazer do que outras pessoas pensam para construir o que se deseja.

⁴ BOCK, 2002, p. 107.

⁵ AVELAR, R. B. Projeto de Vida: para jovens que querem mais. *Jornal Mundo Jovem*. Ano 46, n. 385, abr., 2008.



2 Dimensões da pessoa humana

A vida é marcada pela diversidade de experiências e emoções, e é justamente essa variedade que cria uma série de dimensões que permeiam o nosso cotidiano. Essas dimensões da vida representam diferentes áreas em que somos desafiados e estimulados a buscar um equilíbrio e uma realização pessoal. Em *Evangelização da juventude – Doc. 85 CNBB: Desafios e perspectivas pastorais*, que orienta o acompanhamento da formação integral da juventude, preconiza as seguintes dimensões da realização humana, as quais são relevantes na construção do Projeto de Vida.

Uma das dimensões mais importantes da vida é a psicoafetiva/personalização, relacionada com a manutenção da saúde e bem-estar do corpo. Há uma forte tendência em enfatizar as emoções, como, também, uma base mais racional da fé quando os jovens estão avançando em seus estudos⁶. Assim, essa dimensão envolve práticas como cuidados com a alimentação, prática de atividade física e descanso adequado, que contribuem para a prevenção de doenças e para a melhora da qualidade de vida. Considera-se que “sem a capacidade de autoconhecimento e autocrítica, o jovem é incapaz de analisar as situações com objetividade, de administrar os conflitos e de se relacionar com outros de uma maneira equilibrada”⁷. É o esforço de tornar-se pessoa, descobrir-se, aceitar-se, integrar-se, trabalhar-se. Diz respeito ao modo como me relaciono comigo mesmo. Requer uma avaliação da vida pessoal e da experiência formativa: valores pessoais, qualidades, defeitos e fragilidades, sucessos e fracassos. Um eterno questionar-se: “Quem sou eu? Qual é a relação comigo mesmo?”⁸.

Outra dimensão da vida é a psicossocial/integração, que se relaciona com a forma como lidamos com as emoções, tanto positivas quanto negativas. Trata-se de uma dimensão complexa, que pode ser influenciada por fatores externos, como situações estressantes do dia a dia, ou internos, como traumas ou problemas de saúde mental. “A amizade é algo natural e importante na vida do jovem. Face a uma cultura contemporânea que incita à concorrência, o Evangelho propõe um relacionamento baseado

⁶ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 24.

⁷ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 98.

⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 98.



no amor e no serviço”⁹. Cuidar dessa dimensão requer autoconhecimento, apoio de amigos e familiares e, em alguns casos, intervenções profissionais. A Sagrada Escritura traz como base a ideia: “Um amigo fiel é uma poderosa proteção: quem o achou, descobriu um tesouro”¹⁰. É a capacidade de se descobrir e se relacionar com o outro gerando afeição e cooperação, confronto de ideias e dons, acolhida e convivência, valorização do diferente. Diz respeito a como me relaciono com o outro. Uma constante busca pela compreensão do outro.

A dimensão sociopolítica-ecológica/conscientização também é importante, pois envolve os relacionamentos humanos e a conexão com a comunidade. A busca por relações saudáveis, respeitadas e solidárias é fundamental para o desenvolvimento humano, seja no âmbito familiar, profissional ou afetivo. É ter um olhar profundo sobre as coisas. Por isso, considera-se que nessa dimensão “não se pode pregar um amor abstrato que encobre os mecanismos econômicos, sociais e políticos geradores da marginalização de grandes setores de nossa população”¹¹. Ter uma vida social ativa ajuda a aliviar o estresse, fortalece a autoestima e contribui para o senso de pertencimento e propósito. É a busca por descobrir o mundo e tornar-me sujeito da história. É minha relação com a sociedade e minha responsabilidade para torná-la cada vez mais humana. Descobrir o mundo e fazer-me sujeito da história.

A dimensão de capacitação/processo metodológico tem a ver com a busca pelo conhecimento e crescimento pessoal. Envolve a educação formal e informal, a leitura, o aprendizado de novas habilidades e a busca por desafios que estimulem a mente. Cultivar essa dimensão é importante para manter a mente aberta, criativa, curiosa e preparada para lidar com os desafios da vida. Significa todo empenho necessário para me tornar realmente eficaz na vida, na Igreja, na sociedade. É preciso aprender a planejar, executar, interferir, avaliar. Os conhecimentos adquiridos pelos estudos e pela prática me capacitam em minha vocação de discípulo missionário. É minha relação com a ação. Em síntese “Sem estas habilidades, os projetos pastorais não caminham”¹².

Por fim, a dimensão mística/processo teológico-espiritual, que pode estar relacionada ou não com a prática religiosa, está ligada à busca

⁹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 100.

¹⁰ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. Eclesiástico 6,14

¹¹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 107.

¹² CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 108.



por um sentido de vida e propósito maior. Essa dimensão pode envolver crenças, valores, fé, meditação ou outras práticas que ajudem a pessoa a refletir sobre o significado da vida e estabelecer um senso de propósito e direção. “Não basta estudar Deus; é necessário também ter uma experiência de Deus”¹³. É a minha relação com Deus, com Seu plano, com sua vontade, com a Igreja.

Todas essas dimensões da vida são interdependentes e influenciam-se mutuamente. “Trata-se de efetivar, pedagogicamente, um conceito que se encaixa no contexto da sensibilidade da cultura jovem e aponta para uma nova síntese que integre o racional com o simbólico, a afetividade, o corpo, a fé e o universo”¹⁴. Equilibrar as diferentes áreas da vida é uma tarefa constante, que requer atenção e dedicação. Ao encontrar um equilíbrio saudável entre essas dimensões, é possível viver uma vida mais satisfatória e plena.

Após essas considerações acerca das dimensões da pessoa humana, passemos a parte que corresponde a escrita do projeto de vida. Cada passo tem uma importância singular no processo seja formativo seja humano do candidato. As sugestões são modelos que podem ser repensados em suas diferentes realidades.

3 Escrevendo um Projeto de Vida

Para orientar a construção do seu Projeto de Vida, propomos alguns passos que consideramos necessários serem avaliados, tanto no que se refere a sua história de vida, quanto ao seu percurso formativo. Refletir o lugar de Cristo e considerar que, na Vida Religiosa Consagrada, “[...] o consagrado não só faz de Cristo o sentido da própria vida, mas preocupa-se por reproduzir em si mesmo [...]”¹⁵. Também, “outra definição possível na linguagem coloquial de sentido implica a noção de conexões, encadeamento entre pessoas, objetos ou ideias”¹⁶. Acreditamos que o PV norteia o processo de compreensão acerca de si mesmo, do outro e de suas escolhas perante a vida que pretende seguir. A sua construção “[...] dá-se pelo constante diálogo indivíduo-coletivo

¹³ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 106.

¹⁴ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2007, n. 97.

¹⁵ JOÃO PAULO II, 1996, n. 16.

¹⁶ VIEIRA, Grazielli Padilha; DIAS, Ana Cristina Garcia. Sentido de vida: compreendendo este desafiador campo de estudo. *Psicologia USP*, v. 32, 2021, p. 6.



articulando possíveis realizações que permitam a tomada de posição, organização e metas para alcançar um modo ou condição de vida”¹⁷. Entretanto, como se trata de algo muito pessoal, não exige uma rigidez no seguimento, portanto, fique bem à vontade para se colocar do jeito que preferir. O importante aqui é você se permitir a esta descoberta, usando de honestidade para consigo mesmo.

3.1 Considerações acerca da Oração

O Projeto de Vida, em nosso contexto, consiste, fundamentalmente, no discernimento vocacional para a vida religiosa, por isso, inicialmente, faz-se necessário entrar num clima especial de silêncio e recolhimento, buscando ouvir a resposta do Senhor diante da oração pessoal. Este diálogo com o Senhor orientará retamente a construção do projeto, evitando a tomada de decisões egoístas, incoerentes, ambiciosas e superficiais. Portanto, todo o percurso de construção do seu projeto, bem como as revisões que se fizerem necessárias deverão ser pautadas pela oração.

Oração é um ato comum em diversas práticas religiosas e espirituais. Trata-se da comunicação direta com a divindade, seja para agradecer ou pedir por orientação. Muitas pessoas encontram conforto e alívio em momentos difíceis, além de fortalecer a sua fé. Embora a oração seja geralmente associada à religião, também é comum que pessoas não religiosas recorram a ela como uma forma de meditação e autorreflexão. A oração pode ser vista como uma oportunidade para conectar-se com algo maior do que nós mesmos, seja uma divindade, uma energia divina ou um sentimento de gratidão pelo que temos.

A oração pode assumir diversas formas, desde orações preestabelecidas em livros sagrados, até simples conversas pessoais com a divindade. É uma prática individual e pessoal que pode ser realizada em vários momentos do dia, em qualquer lugar. Apesar das diferenças entre as práticas religiosas, a oração é uma constante em todas elas. Seja para pedir paz ou agradecer pela saúde, a oração é uma forma de nos conectar com o divino e podemos encontrá-la presente em diversas culturas e épocas. É uma forma de diálogo com o divino. É uma prática pessoal e individual que pode trazer conforto e fortalecer a nossa fé. Seja qual for

¹⁷ SILVA, Debora Linhares da. *Projetos de vida e estima de lugar: um estudo com jovens adolescentes de escolas públicas de Fortaleza, CE*, 2016, p. 14.



a sua crença, a oração é uma ferramenta poderosa para nos conectarmos com algo maior do que nós mesmos.

3.2 Escrevendo a Introdução

Entender os projetos de Deus não é tão simples assim, não é verdade? Mas sabemos que Deus tem um projeto para a nossa vida. E os nossos projetos, estão alinhados ao projeto de Deus? Então, se acreditamos que Deus tem um grande projeto para a nossa vida, o sucesso desse projeto está intimamente relacionado com a nossa disponibilidade para receber a capacitação que Ele nos dá e desenvolvermos um projeto pessoal de vida coerente com a Sua proposta. Afinal, não foi para isto que você atendeu ao chamado Dele?

Pensando nisso, escreva uma breve introdução relatando o que você espera com esse projeto, a sua importância no processo de formação, quais suas motivações, desejos e metas a serem alcançadas no longo percurso a ser percorrido na vida religiosa.

3.3 Autoconhecimento

Cada ser humano é único em sua história existencial, por isso, o processo de autoconhecimento é fundamental para compreender o seu modo de ser e pertencer ao mundo em que vive. Autoconhecer é permitir integrarmos nossa própria imagem e descobirmos nosso valor pessoal num encontro consigo mesmo. Trata-se de um desafio nem sempre é fácil, porque nem sempre damos conta de todos os eventos marcantes da nossa vida. Identificar nossas crenças pessoais e validar as emoções, permite-nos tomar consciência de nossas possibilidades e limitações e ressignificar nossa forma de pensar sobre nós mesmos, os outros e o mundo. Assim, poderemos reaprender a lidar com as vicissitudes da vida. O filósofo Sócrates já dizia que devemos nos conhecer antes de procurarmos algo externo.

A recomendação conhece-te a ti mesmo estava esculpida no dintel do templo de Delfos, para testemunhar uma verdade basilar que deve ser assumida como regra mínima de todo o homem que deseje distinguir-se, no meio da criação inteira, pela sua qualificação de homem, ou seja, enquanto conhecedor de si mesmo ¹⁸.

¹⁸ JOÃO PAULO II. Carta Encíclica. *Fides Et Ratio*. 14 de setembro de 1998, n. 1.



Portanto, desenvolver o autoconhecimento é um processo gradual de confiança, que proporciona paz interior, eleva a autoestima e nos motiva à caminhada. Requer algumas reflexões sobre si mesmo, conforme sugerimos abaixo:

Minha pessoa (quem eu sou)

- ✓ Minhas referências (família, amigos, professores)
- ✓ Meus valores humano-cristãos
- ✓ Meu credo (as certezas da minha vida)
- ✓ Meu jeito de ser (qualidades e defeitos)
- ✓ Minha bagagem emocional (que emoções e sentimentos carrego)

3.4 O Projeto de Vida em todas as áreas da minha vida, uma proposta de avaliação da caminhada, após um determinado período de tempo de aplicação do PPV

Passamos, então, para as três etapas centrais, respondendo às três principais questões: Aonde pretendo chegar? Onde e como estou? O que preciso fazer? Essas três etapas do processo relacionam-se, respectivamente, às metas, ao contexto atual e às ações.

1ª Questão:

- ✓ Aonde pretendo chegar, quais os meus ideais, metas, sonhos, partir do que Deus quer de mim, no lugar em que me encontro e com a responsabilidade que tenho?

2ª Questão:

- ✓ Refletir e descrever onde e como me encontro – Realidade. Onde e como estou atualmente situação, contexto neste caminho rumo ao que Deus deseja de mim?

3ª Questão:

- ✓ Refletir e descrever o que devo fazer – Passos. Quais ações são necessárias para eu realizar o ideal sonhado?

3.5 Palavras de vida

Escolha uma frase bíblica que lhe sirva de motivação durante sua caminhada. Seria bom que você fizesse com ela um belo cartaz e o fixasse em seu quarto para que possa recordá-la continuamente. Existem palavras que possuem o poder de iluminar nossos dias e tornar tudo mais alegre e esperançoso.



Palavras como amor, gratidão, esperança, fé e alegria são algumas delas. Quando dizemos ‘eu te amo’ a alguém, estamos expressando um sentimento nobre e verdadeiro, que pode trazer luz aos nossos dias e aos dias daqueles que amamos. O amor é um sentimento poderoso, capaz de transformar tudo ao nosso redor. A gratidão também é uma palavra que pode iluminar nossas vidas. Quando somos gratos pelas coisas boas que temos em nossas vidas, aprendemos a valorizar o que realmente importa e a perceber o quanto somos abençoados. A esperança é outra palavra que pode trazer luz à nossa vida. Quando enfrentamos momentos difíceis, a esperança nos dá forças para continuar e acreditar que dias melhores virão. A esperança é uma luz que brilha em nossos corações e nos faz perseverar. A fé também é uma palavra que ilumina a vida. Quando temos fé em algo maior do que nós mesmos, temos a certeza de que tudo acontece por um motivo e que não estamos sozinhos em nossas lutas. Por fim, a alegria é uma palavra que ilumina a vida de todos ao nosso redor. Quando estamos alegres, espalhamos essa energia positiva para as pessoas que nos cercam, tornando tudo mais leve e prazeroso.

A elaboração de um Projeto de Vida é fundamental para a compreensão e realização da vocação de cada consagrado. Esses projetos visam orientar toda a trajetória de vida do religioso, desde sua entrada na congregação até o fim de sua jornada. Os projetos de vida começam com o discernimento vocacional, ou seja, a busca pela vontade de Deus para a vida de cada consagrado. Nesse processo, o religioso se questiona sobre suas motivações para buscar a vida religiosa e reflete se possui os atributos necessários para desempenhar essa missão.

Após essa reflexão, o religioso elabora seu projeto de formação, no qual são definidas os estudos, a espiritualidade, a prática pastoral e as demais atividades necessárias para sua formação humana, cristã e ministerial. Com o passar do tempo, o consagrado deve avaliar constantemente seu projeto de vida, ajustando-o de acordo com as necessidades da congregação e da comunidade na qual está inserido. Além disso, é importante que ele leve em conta as mudanças pessoais, as transformações na Igreja e na sociedade e, principalmente, ouça a voz de Deus em sua vida.

O Projeto de Vida também auxilia o religioso a desenvolver suas habilidades e talentos, e a discernir seu papel na sociedade. Essa perspectiva contribui para que o consagrado esteja inserido no mundo, e não isolado em uma realidade particular. Por fim, é preciso ressaltar que o



Projeto de Vida não deve ser entendido como algo inflexível. Ao contrário, devem ser reavaliados e readaptados constantemente de acordo com as mudanças pessoais e externas que envolvem a vida religiosa consagrada. Ajudam os consagrados a formar uma visão clara e norteadora da vida que desejam levar na vocação escolhida, pautada pela busca da vontade de Deus e pelo serviço ao próximo.

4 Conclusão

A autoconsciência é, sem dúvida, o fator decisivo na escolha da vocação, pois é onde cada indivíduo descobre suas verdadeiras habilidades, interesses, personalidade e, portanto, se está realmente disposto a seguir em frente com sua escolha. Esse é o primeiro passo, conhecer a si mesmo para poder traçar e executar seu projeto de vida. Projetar uma vida envolve um processo gradativo, lógico, reflexivo e necessário para a construção de sentido em nossas vidas. É a experiência da autorrealização, ou seja, dar sentido à vida no mundo antes de nós mesmos, diante daqueles com quem nos relacionamos e antes de nos comprometermos com nossos sonhos.

O Projeto de Vida é a força motriz para seguirmos em frente, é como uma bússola, apontando a direção para seguirmos em frente. Quando criamos um Projeto de Vida com propósito, nossa própria identidade está sendo reconstruída. Isso significa tomar decisões importantes e comprometer-se firmemente com o desenvolvimento pessoal.

É importante entender a própria história pessoal, as experiências e aprendizados que moldaram a pessoa atual e ajudaram a entender o presente e a preparar o futuro. Por outro lado, conhecer e compreender a própria vocação é essencial para traçar um Projeto de Vida que inclua desafios e a força necessária para enfrentá-los.

Referências

AVELAR, R. B. Projeto de Vida: para jovens que querem mais. *Jornal Mundo Jovem*. Ano 46, n. 385, abr., 2008.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.



BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. *Psicologia: uma introdução ao estudo de psicologia*. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Evangelização da Juventude: Desafios e perspectivas pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2007.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica. *Fides Et Ratio*. 14 de setembro de 1998.

JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. *Vita Consecrata*. 25 de março de 1996.

OLIVEIRA, Antonia Aleksandra Mendes. *Na terra da luz: o sol nasce para todos, mas a sombra é para poucos. Projetos de vida e campo de possibilidades de jovens das classes populares*. 2015. 200 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia da Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

SILVA, Debora Linhares da. *Projetos de vida e estima de lugar: um estudo com jovens adolescentes de escolas públicas de Fortaleza/CE*. 2016. 142f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza (CE), 2016.

VIEIRA, Grazielli Padilha; DIAS, Ana Cristina Garcia. Sentido de vida: compreendendo este desafiador campo de estudo. *Psicologia USP*, v. 32, p. 1-9, 2021.



É protagonismo laical fundar as suas próprias associações? Uma reflexão sobre vocação e autonomia do leigo

Is laical protagonism founding your own associations? A reflection on the layperson's vocation and autonomy

*André Luiz Boccato de Almeida**
PUC-SP

*Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque***
PUC-SP

Recebido em: 30/05/2023. Aceito em: 22/06/2023.

Resumo: O presente artigo deseja problematizar a afirmação do Decreto Apostolicam actuositatem, número 19, §4, que enuncia o direito dos leigos de fundar, dar nome e governar suas próprias associações de apostolado. A questão aventada não é a redução dessa possibilidade, mas de reconhecer que tal abertura corrobora no detrimento da originalidade vocacional laical: da sua peculiar característica secular e do trato com as realidades temporais. Nisso, apontar em outros dois documentos conciliares, Constituições Lumen Gentium e Gaudium et Spes, instruções que intuem o sujeito eclesial leigo responsável pelo testemunho em meio a “profanidade” do tempo. Desse modo, faz-se oportuno assinalar que o fenômeno recente de leigos fundadores de associações, sendo estas formadas predominantemente pelo laicato, sinaliza a

* Pós-Doutor em Teologia (PUC-PR, 2019). Doutor em Teologia Moral (Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, 2016). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2010). Graduado em Teologia (Escola Dominicana de Teologia, EDT, São Paulo, 2008).

E-mail: a.l.boccato@gmail.com.

** Doutoranda em Teologia (Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC-SP). Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2022). Graduada em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2019).

E-mail: lucia.elizaazile@gmail.com.





formação de sujeitos religiosos mais inclinados à reescrita da vida consagrada com tom carismático, midiático e ultraconservador. Contudo, entende-se que o fiel leigo precisa atingir postos de governo e liderança no contexto eclesial. No entanto, diante do cenário crescente das novas associações de fiéis e de suas particulares características, estas acabam não auxiliando para a renovação da instituição ao fortalecer a narrativa extremamente dogmática, moralista, proselitista e autoritária. Com isso, distanciam a comunidade, membros e consciências da sociedade, dos dilemas humanos e da interpretação dos sinais dos tempos. Pretende-se analisar, nesse artigo, essa delicada realidade a partir de três momentos. No primeiro, apresentar as proposições acerca do leigo nos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965); num segundo, refletir a abundância de novas comunidades e características gerais que as tornam avessas ao espírito conciliar; no terceiro, identificar as causas e os efeitos da ausência de vocações laicais autênticas e verdadeiramente pautadas na proposta evangélica da libertação integral.

Palavras-chave: Vocação; leigos; Vaticano II; Novas Comunidades; leigos fundadores.

Abstract: *This article aims to problematize the affirmation of the Decree Apostolicam actuositatem, number 19, §4, which enunciates the right of the laity to found, name and govern their own associations of apostolate. The question raised is not the reduction of this possibility, but rather recognizing that such openness corroborates to the detriment of lay vocational originality: its peculiar secular characteristic and dealing with temporal realities. In this regard, point out in two other conciliar documents, Constitutions Lumen Gentium and Gaudium et spes, instructions that intuit the lay ecclesial subject responsible for witness amid the “profanity” of time. Thus, it is opportune to point out that the recent phenomenon of lay founders of associations, which are formed predominantly by the laity, signals the formation of religious subjects more inclined to rewriting the consecrated life with a charismatic, mediatic and ultraconservative tone. However, it is understood that the lay faithful need to reach government and leadership positions in the ecclesial context. However, given the growing scenario of new associations of believers and their particular characteristics, these end up not helping to renew the institution by strengthening the extremely dogmatic, moralistic, proselytizing and authoritarian narrative. With this, they distance the community, members and consciences of society, from human dilemmas and from the interpretation of the signs of the times. This article intends to analyze this delicate reality from three moments. In the first, to present the propositions about the laity in the documents of the Second Vatican Council (1962-1965); in a second, to reflect the abundance of new communities and general characteristics that make them averse to the conciliar spirit; in the third, to identify the causes and effects of the absence of authentic lay vocations truly guided by the evangelical proposal of integral liberation.*

Keywords: Vocation; lay people; Vatican II; New Communities; founding laity.



Introdução

No atual contexto eclesial brasileiro, é possível notar a numerosidade de novos organismos religiosos e comunitários denominados de “novas comunidades”. Essas associações são formadas com singular presença ou fundadas por leigos e leigas. Observa-se nessas fundações, pelas suas identidades e perspectivas vocações, o selo do movimento carismático católico como definidor da espiritualidade e linguagem “evangelizadora” empreendidas. É importante salientar que foi no ambiente da Renovação Carismática Católica (RCC), a partir da década de 70, o cenário originário e projetor desses círculos comunitários laicais.

Esse fenômeno laical e carismático é precedido pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), acontecimento que provocou intensas transformações eclesiais, pois, valorizou o uso da razão, da consciência e da história como nova conjuntura para aprofundar aspectos da vida, do indivíduo e da vocação da Igreja no mundo moderno. Com isso, particularmente sobre a vocação laical, no evento conciliar, emergiram específicas mudanças interpretativas ao destacá-los como membros ativos e responsáveis pelo projeto missionário a partir da graça batismal.

No entanto, a abordagem conciliar projeta e fundamenta certa problemática, quando a hermenêutica e recepção do Vaticano II sinalizam para uma reprodução de estrutura hierarquizada e hierarquizante, que ainda insiste em existir. Deseja-se dizer que, o fato de leigos fundarem suas próprias associações, tendo como objeto de análise o contexto eclesial brasileiro que é rico desse fenômeno associativo, não resulta em renovação integral e significativa. Porque, as suas regras, intuições comunitárias e construção organizativa são inspiradas em espiritualidades monásticas, nas congregações religiosas e clericais clássica; dessa forma, frustram a potencialidade da espiritualidade laical com índole secular e espírito do seu tempo. Logo, distanciam-se do espírito renovador do concílio para a vocação laical.

Assim, revisar a figura do leigo se faz necessário por constatar na atualidade uma afluência de fundações com sua presença. Lugares estes que, por escolhas pastorais, promovem a descaracterização de sua personalidade laical ao fazê-lo assumir posturas e estilos de vida fundamentadas em um tipo de ascese cristã de busca abnegada, rigorista com valores religiosos desviados da temporalidade. Para isso, retomar o ensinamento conciliar é: despertar a compreensão que o protagonismo laical não se



limita à possibilidade de fundações de associações ou a elas se associar e promover o comprometimento verdadeiro com a renovação eclesial em favorecer a justiça, a paz, a fraternidade e a diversidade.

1 Perspectivas do Vaticano II sobre a vocação laical

O cenário que ocorre o Concílio Vaticano II constitui-se por profundas transformações individuais e coletivas, pois, a modernidade provocou grandes fenômenos remodeladores que traçaram uma valorização da razão, da subjetividade como um novo entendimento do processo histórico. Tais elementos motivaram o levante de questões às determinações religiosas, despertando a autonomia do fiel como fator importante de violabilidade das orientações hierárquicas. Nesse sentido, a edificação da individualidade da vocação laical configurou-se a partir do acolhimento das características do tempo moderno, porque o Concílio ressaltará como especificidade na profissão de fé desse fiel.

Baseado nessa elucidação, vê-se que a teologia desenvolvida e a consciência eclesial defendida percorrem trilhas não arraigadas nas absolutizações totalitárias impostas pela perspectiva institucional, mas retorna ao sujeito de forma concreta, a partir de sua temporalidade e contexto histórico, identificando nesse processo princípios reformadores. Para tal objetivo, o Vaticano II destacará os leigos como porção importante do Povo de Deus, mediante textos que superam uma eclesiologia tradicional, cuja hermenêutica engessa-se no discurso hierárquico, absoluto e espiritualizante. Desse modo, ao reconhecer a singularidade dessa vocação, o “espírito” conciliar, proporciona uma renovação da consciência eclesial em sua integralidade, salientando a dignidade laical no aspecto intra-eclesial como no cultivo de seu compromisso com o mundo, doravante o testemunho vocacional e evangélico nos ambientes seculares.

Na elaboração teológica “Povo de Deus”, Congar, em 1953, já demonstrava certa preocupação com a dimensão do laicato na Igreja, ao salientar que essa noção frisa o aspecto de responsabilidade coletiva; sugere a superação de desigualdades entre os fiéis e indica que o corpo comunitário é vivo nas diferentes formas de vida de seus membros¹. Sobre o segundo aspecto, do compromisso com o mundo, é salutar destacá-lo

¹ CONGAR, Yves Marie-Dominique. *Falsas y verdaderas reformas em la Iglesia*. Tradução casteliana de Carmen Castro de Zubiri. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953. p. 427-437.



como ponto alto do Concílio, pois, essa consciência histórica evidencia uma ética cristã com prerrogativa dialógica. Desse modo, pauta-se nas análises sociais e se aproxima das características humanas do presente, fazendo com que Tradição e Magistério suplantem a função meramente especulativa e determinista de uma moral imutável.

As noções de Povo de Deus e de compromisso com o mundo constituem a dimensão do laicato reverberadas nos textos do Vaticano II. Elas indicam o impulso para a renovação eclesial e da identidade da vocação laical frente as transformações do mundo moderno. Tais intuições são encontradas em documentos que constroem a individualidade laical, destacando-se a Constituição Apostólica *Lumen Gentium* sobre a Igreja², de 1964; o Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos³, de 1965; e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual⁴, de 1965.

O primeiro texto conciliar, a LG, possibilitou um dos momentos de grande debate entre as díspares linhas teológicas (reformistas e conservadores). Subdividido em oito capítulos, matura a identidade da Igreja e de seus membros que formam o Povo de Deus. Atribui um artigo, o quarto, exclusivo sobre o laicato. Nele, os leigos e leigas são identificados de forma positiva e propositiva⁵, os quais, por intermédio dessa inovação teológica e hermenêutica corroboram como indivíduos importantes para o testemunho da fé⁶ por sua presença qualitativa na sociedade. Nesta abordagem conciliar, os leigos como porção do Povo de Deus, não são identificados como agentes de mera execução de serviço clerical ou abaixo da hierarquia. Todavia, encontram-se também “chamados à santidade”⁷ e portam “[...] comum dignidade dos membros pela regeneração em Cristo”⁸; sendo encarregados da missão de desenvolver a obra salvífica da Igreja em todo o mundo⁹. Nesse sentido, a dignidade se funda não por serem leigos, mas pelo batismo que lhes confia uma vocação e missão específica.

² A partir desse momento LG.

³ A partir desse momento AA.

⁴ A partir desse momento GS.

⁵ LG 30.

⁶ LG 31.

⁷ LG 32.

⁸ LG 32.

⁹ LG 30.



Ao elucidar a questão dos leigos, o Concílio, identifica-os como sujeitos missionários e com atribuições próprias que cooperam para a edificação da caridade¹⁰, por intermédio de seus serviços e carismas. Além disso, reconhece-os como “membros vivos”¹¹, corresponsáveis pela missão da Igreja, tornando sua presença ativa e constante em locais e circunstâncias em que exigem ser sal da terra¹². Os leigos, homens e mulheres, são reconhecidos na LG como indivíduos que não pertencem às ordens sagradas como os clérigos e não são religiosos reconhecidos pela Igreja¹³. Estes são entendidos como cristãos batizados, membros do povo de Deus e cumpridores da missão na Igreja e no mundo¹⁴.

Ao frisar o caráter secular, a LG, caracteriza os leigos pela vivência no mundo como sal da terra pelo apostolado e atividades ordinárias. Com suas profissões, trabalhos, família e ambiente social, indica que estes são chamados nesses ambientes por Deus para viverem segundo o Espírito do Evangelho, tornando a Igreja presente e ativa nos lugares. Outro aspecto a destacar no texto conciliar é o tratado no número 34 da LG. Neste parágrafo consta a explanação do sacerdócio de Jesus Cristo continuado no testemunho e no serviço dos leigos, por e na dinamicidade do Espírito Santo que, ungindo esses fiéis, consagra suas “[...] obras, orações, iniciativas apostólicas, vida conjugal e familiar, trabalho, descanso espiritual e corporal, na paciência e vivência dos dramas”¹⁵. Consagrados, os leigos, consagram o mundo a Deus¹⁶.

Já no segundo documento conciliar, AA, a tratativa a respeito do leigo se dá na mesma esteira da LG. O texto apresenta aspectos quanto à identidade laical com desdobramentos eclesiais e sociais, promovendo a ampliação da compreensão do seu apostolado¹⁷ pela condição batismal. Logo, por essa prerrogativa, o leigo, é inserido no corpo eclesial e constitui-se membro do povo de Deus¹⁸ como singular importância do

¹⁰ LG 30.

¹¹ LG 33.

¹² LG 33.

¹³ LG 31.

¹⁴ LG 31.

¹⁵ LG 34.

¹⁶ LG 34.

¹⁷ AA 2.

¹⁸ AA 2-3.



seu apostolado na Igreja e no mundo¹⁹. Na disposição de evidenciar a vocação laical, a AA, identifica o apostolado como qualquer atividade voltado para o anúncio do Reino de Deus²⁰ e da proposta do Evangelho ao mundo. Dessa maneira, o referido decreto aprofunda as convicções conciliares apresentando à Igreja e à sociedade o exercício do cristão leigo, cujo estilo de vida se torna autêntico pelo tripé: vocação, missionariedade e social.

O *aggiornamento* sobre os ministérios dos leigos e sua responsabilidade na sociedade são características primordiais para o desenvolvimento de uma teologia do laicato, dado que, proporcionam a superação de estereótipos negativos e limitadores. Essa nova condição faz resplandecer nele seu valor como “[...] membro do povo de Deus, batizado, ativo e responsável pela construção do tecido social”²¹, fazendo iluminar sua identidade eclesial para consagrar sua condição como cristão e cristã, primordialmente pelo batismo, seguido pela diversidade das funções, ministeriais e carismas.

Além disso, o documento fundamenta as múltiplas formas de apostolado possíveis para o laicato, passando pela ação individual que brota da própria fonte da vida cristã sem necessidade de associação²² à deliberada forma associativa do leigo²³. Acerca disso, o texto conciliar estimula as associações a não existirem para si mesmas, mas para cumprir a missão da Igreja no mundo²⁴. E mais, o documento regimenta a legalidade dos leigos de fundar, dar nome e governar suas próprias associações, respeitando as autoridades eclesiais, evitando dispersão de forças quando se funda – sem necessidade – associações obsoletas e admite que nem sempre convém transplantar para outras nações essas formas associativas²⁵. Então, diante do exposto documental, para a fundação de

¹⁹ AA 5.

²⁰ AA 2.

²¹ GUESSER, Murilo. Da *Apostolicam Actuositatem* aos ministérios leigos – conferência de Maria Clara Bingemer auditório do ITESC, 03/09/2012. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, Santa Catarina, n. 64, ano 28, n.1, p. 65-72, 2013, p. 67. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/viewFile/165/156>. Acesso em: 2 maio 2023.

²² AA 16.

²³ AA 18.

²⁴ AA 19.

²⁵ AA19.



novas formas associativas é imprescindível a observação de tais critérios para a cooperação ser verdadeiramente significativa.

Outro aspecto é a tônica utilizada para configurar a presença do cristão leigo no mundo. Para a AA, os leigos “introduzem o espírito do Evangelho nas realidades temporais”²⁶, realizando a missão da Igreja que se fundamenta na santificação do mundo, por intermédio do “próprio testemunho da vida cristã e das obras feitas com espírito sobrenatural”²⁷. Tais concepções têm a finalidade de obedecer ao espírito do Concílio acerca da defesa dos princípios cristãos aos problemas do tempo²⁸. Por essa razão, vê-se mais um recuo no diálogo com a secularidade. Se o leigo está no mundo para mudá-lo pelo ato de “expurgar” o que não satisfaz a sua fé e estrutura normativa, essa presença se torna autorreferencial e não correspondente a formulação cristã consciente dos valores do Reino de Deus.

Por fim, o terceiro texto conciliar que desenvolve o tema do laicato é a GS. Nesse que marca a identidade do Vaticano II – por contribuir para a renovação eclesial e concepção de Igreja no mundo contemporâneo –, o leigo é tido como protagonista do exercício secular da comunidade religiosa. Ele age como cidadão do mundo imbuído das convicções da fé e de sua consciência devidamente formada, a fim de contribuir a partir dos princípios evangélicos para o bem comum. Em primeiro lugar, denomina que a atividade secular compete primeiramente e sendo própria aos leigos, mesmo que não de forma exclusiva²⁹, visto que o cidadão do mundo, com suas rotinas e exigências, pode corresponder às demandas da sociedade com a “força espiritual dos sacerdotes”³⁰. Segundo o texto conciliar, o leigo deve tomar parte ativa da vida da Igreja, não devendo se contentar em impregnar com os valores e o espírito cristão, mas pertencer ao seio da comunidade integralmente³¹, reconhecendo na realidade social, manifestações próprias, suas evoluções e cultura humana.

A GS apoia-se na LG uma vez que, depois das abordagens acerca da concepção da Igreja, sua identidade e características, é considerado avançar na realidade *ad extra* da instituição a partir de sua atuação no

²⁶ AA 5.

²⁷ AA 6.

²⁸ AA 6.

²⁹ GS 43.

³⁰ GS 43.

³¹ GS 43.



mundo. Para Gonçalves, essas indicações da Igreja como mistério de comunhão e em diálogo com o mundo contemporâneo³², é possível a partir de cada membro no ato de comunicar – com o testemunho de vida – a mensagem evangélica que ilumina o mundo, contribui para o restabelecimento dos laços sociais, da dignidade humana e dos direitos humanos.

Neste sentido, o Concílio busca exortar os cristãos leigos para o cumprimento dos seus deveres de ordem temporal, segundo a própria vocação e exigências sem a prerrogativa da possibilidade – e tendência – de divórcio entre a fé professada e o cotidiano. E isso em razão de que, confabulando tais idealizações, pode-se convergir para erros graves e anomalia religiosa. A respeito disso, a GS destaca o perigo de separar fé e vida; onde diz:

Não se oponham, pois, infundadamente, as atividades profissionais e sociais, por um lado, e a vida religiosa, por outro. O cristão que descuida os seus deveres temporais, falta aos seus deveres para com o próximo e até para com o próprio Deus, e põe em risco a sua salvação eterna. A exemplo de Cristo que exerceu um mister de operário, alegrem-se antes os cristãos por poderem exercer todas as atividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os seus esforços humanos, domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos, sob cuja elevada ordenação, tudo se coordena para glória de Deus³³.

Desse modo, com as indicativas conciliares apresentadas, observa-se o que se espera do leigo. O leigo deve ser um verdadeiro agente de pastoral ativo, consciente e protagonista na instituição, ou seja, um membro da comunidade eclesial com importância e não mero executor de serviços. Por outro lado, não se deseja restringir os leigos ao ambiente religioso, pelo contrário, destaca a relevância de seu compromisso com o mundo e suas características. Logo, presenciando o influxo de novas e numerosas famílias religiosas com predominância leiga – em certo sentido obedientes ao concílio no aspecto de fundação de associações – é imperativo considerar que os leigos se destituem de si próprios, de sua originalidade vocação e autenticidade que provêm dos caminhos conciliares. Assim dizendo, tornam-se contextos problemáticos.

³² GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Gaudium et Spes* (p. 395-400). In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 395.

³³ GS 43.



2 Abundantes fundações laicais avessas ao Concílio: desafios para a renovação eclesial e laical

O fenômeno de fundações de novas associações – popularmente conhecidas por novas comunidades – teve início nos anos 70 alcançando rápida projeção e expansão³⁴. Tais agremiações apresentam peculiar interesse pela evangelização e missionariedade que envolvem majoritariamente leigos e nutrem-se da espiritualidade da Renovação Carismática Católica³⁵. Esses novos contextos comunitários começam a surgir em meio às mudanças da modernidade, trazendo conceitos religiosos com forte apelo à santidade e à conversão pessoal. Seus estilos de vida unidos às novas tecnologias contemporâneas resultam, segundo Camurça, em uma cultura que substitui o princípio de territorialidade por um espaço que lhe confira legitimação³⁶. Nesse sentido, o princípio comunitário é o fator preponderante de sua definição.

Em grande parte dessas associações laicais, a espiritualidade adotada como ordenamento comunitário e institucional é a carismática, identidade esta que possibilita um ambiente determinado pelo aspecto sobrenatural por meio da prerrogativa do batismo no Espírito³⁷. O dado pessoal se destaca em detrimento do aspecto comunitário, proporcionando um contexto determinado pela lógica estritamente supra-humana onde se percebe a ausência do espírito crítico e do processo de maturidade da fé, concebendo uma visão mágica de mundo³⁸. Acerca disso, Carranza, destaca que esses movimentos visam somente o dado espiritual sem preocupação com o social e, muito menos, com o desenvolvimento humano livre e espontâneo, mas estimulam seus membros a buscar

³⁴ O termo utilizado na forma canônica “associações” encontra-se nos documentos conciliares – conforme citado anteriormente (AA) – como nos cânones do Código de Direito, sob o Título V “Das associações de fiéis”, 298-329. No entanto, optou-se por aderir a nomenclatura mais utilizada no cenário eclesial atual: novas comunidades.

³⁵ A partir desse momento RCC.

³⁶ CAMURÇA, Marcelo Ayres. Estará o catolicismo na França do século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30 (2): 74-89, 2010, p. 76. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Bkk7P9VGDsjpZJs9Z6XMyHC/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2023.

³⁷ ALMEIDA, André Boccaro; FERREIRA, Lucia Eliza. A Comunidade Católica Shalom e a formação da consciência: uma reflexão sobre o sentido de pertença identitária no cenário eclesial atual. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 232-245, jan./abr. 2023, p. 237. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12760/6306>. Acesso em: 5 jul. 2023.

³⁸ GS 7.



mecanismos que lhes oferecem segurança em termos de fé e certezas morais sobre suas escolhas simples e complexas no cotidiano. Procura-se um mundo estável, equilibrado, em contraposição à sofrida vulnerabilidade, escondida na sua dupla insegurança: a material e a existencial. De tal sorte, o ambiente comunitário ergue-se como espaço de socialização primária, enquanto espaço intermediário de sentido, disciplinador do tempo e fornecedor de rotinas³⁹.

No atual contexto, eclesial e social, a formulação de uma espiritualidade que integre as expressões do cotidiano é necessária para a promoção de uma “vida interior mais humanizante, habitual e consciente”⁴⁰. Acerca da espiritualidade e do movimento carismático, o Cardeal Leon Joseph Suenens, bispo conciliar e conselheiro episcopal da RCC nomeado pelo Papa Paulo VI, a execução do Vaticano II passa pela renovação da estrutura como também da espiritualidade eclesial. Para Suenens, o que a RCC fala e expõe retrata a procura da instituição por libertação e vida no poder do Espírito⁴¹. Entretanto, essa observação não aponta para a supervalorização da RCC, pois o bispo, também indica a “tendência de alienação e estagnação social”⁴² quando a espiritualidade se aparta das complexidades da vida, das múltiplas facetas do evangelho e perde o ponto de equilíbrio. Desse modo, apela:

À Renovação Carismática, apelo ao radicalismo evangélico, à complementariedade dos carismas, ao serviço mútuo, já é, a esse título, agente de transformação da vida em sociedade. Mas a fé vivida levará também, e muito naturalmente, a assumir iniciativas sociais tão variadas e múltiplas quanto a angústia humana⁴³.

Segundo Carranza e Mariz, sob o influxo da espiritualidade carismática houve o surgimento do ideário de vida comunitária, espelhadas

³⁹ CARRANZA, Brenda. Primavera em questão: novas comunidades (p. 57-79). In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Vida religiosa consagrada em processo de transformação: “vejam que estou fazendo uma coisa nova!”* (Isaías 43,19). São Paulo: Paulinas, 2015. p. 65.

⁴⁰ ALMEIDA; FERREIRA, 2023, p. 238.

⁴¹ SUENENS, Léon-Joseph. Cardeal Suenens opina sobre a Renovação Carismática. In: *A EXPERIÊNCIA de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. Edições Loyola: São Paulo, 1976. p. 28-29.

⁴² SUENENS, León-Joseph; CÂMARA, Helder. *Renovação no espírito e serviço ao homem*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 13.

⁴³ SUENENS, 1979, p. 47.



na utopia de uma neocristandade e da preservação da hierarquia⁴⁴. Dessa maneira, as novas comunidades organizadas com estatutos, linguagem e estrutura formativa própria tornaram terreno fértil para esse desejo. Atualmente as novas comunidades encontram-se ligadas ao serviço internacional pastoral da CHARIS (*Charismatic Renewal International Service*) que inaugurou, a partir de 2017 e a pedido do Papa Francisco, uma nova etapa para as expressões carismáticas. Dados retirados do site da organização, demonstram o desenvolvimento do registro das realidades que compõem a corrente de graça da RCC em todo o mundo. A isto, incluem-se grupos de oração e comunidades.

No contexto brasileiro, até o momento, há cadastradas 128 comunidades carismáticas⁴⁵. Número superior, por exemplo, ao contexto americano – berço da RCC – que conta com 47 comunidades registradas⁴⁶; como também, a França, que data as primeiras novas comunidades a partir de 1972, que indica somente 16 comunidades⁴⁷ – incluindo expressões brasileiras, como: Comunidade Canção Nova e Comunidade Católica Shalom. Segundo Carranza, “os inúmeros grupos espalhados pela geografia eclesial” reproduzem uma contabilização difícil, mas necessária, pois até pouco tempo a anterior organização FRATER contabilizava 500 novas comunidades no contexto brasileiro com projeção ao dígito que ultrapassa a mil⁴⁸. Número este que, se assemelha a mensurada por Quevedo: 800 novas comunidades no Brasil⁴⁹, em 2017.

Muitas dessas comunidades são fundadas por leigos. Carranza, ao refletir esse feito, questiona se esse ato de fundar pode ser aplicado

⁴⁴ CARRANZA; MARIZ. Novas comunidades católicas: por que crescem? (p. 139-170). In: CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 141.

⁴⁵ Cf. CHARIS BRASIL. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

⁴⁶ Cf. CHARIS ESTADOS UNIDOS. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

⁴⁷ CHARIS FRANÇA. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

⁴⁸ CARRANZA, 2015, p. 59.

⁴⁹ Cf. QUEVEDO, Luis G. *Nouve comunità nella chiesa brasiliana*. Disponível em: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/nuove-comunita-nella-chiesabrasiliana/>. Acesso em: 15 maio 2023.



como “protesto implícito” ao celibato obrigatório do sacerdote católico⁵⁰. A hipótese, infelizmente, é não, pois, quando leigos casados, dedicam-se exclusivamente à comunidade, acabam se distanciando da vida de trabalho e da rotina secular. Ou, quando leigos solteiros, assumem uma vida celibatária. Embora sejam “novos” pela inovação da fundação não ser realizada por presbíteros ou celibatários (com votos de pobreza, castidade e obediência), essas novas associações se assemelham as formas de vida consagrada “mais antigas” e tradicionais, quanto a execução de elementos mais clássicos – sobre renúncia, pobreza, altruísmo, ideais e contracultura – em tempos com outras necessidades.

Acerca disso, Portella, menciona como dado característico dessas associações o “uso e costumes do catolicismo mais tradicional, a partir de uma doutrina católica bastante rígida e ortodoxa, inclusive com resgates devocionais, estilísticos e doutrinários pré-concílio Vaticano II”⁵¹. Isso significa que a teologia reverberada tem tom conservador mesmo que o ambiente seja carismático com a dimensão de cura do indivíduo acentuado. Pois, em detrimento do fortalecimento da superação dos desafios do cotidiano, garante que o determinismo sobrenatural – com fundamentação nos dons e carismas, através do batismo no Espírito Santo – seja aspecto norteador de conduta e formação moral.

Embora o movimento carismático – as novas comunidades – se identifique mais pelo desdobramento das noções conciliares modernas – pelo protagonismo laical, por exemplo – seu ordenamento ético se fundamenta em uma lógica religiosa com postura romântico-idealista da vida cristã, por usufruir de um ambiente pouco racional, ditador e teocrático. Isso quer dizer que, infelizmente, a escolha de regime desses cenários eclesiais tende ao rigorismo moral desenvolvido em discursos e orientações. Sobre isso, Bueno, diz que há certos líderes de comunidades que não medem esforços para a execução do domínio e na imposição de sua autoridade; porque,

Nas novas comunidades e nos movimentos eclesiais, a tendência ao nivelamento constitui uma forte ameaça, desafiadora para a Igreja e para as pessoas que dela fazem parte. A tendência ao radicalismo, revestido

⁵⁰ CARRANZA, 2009, p. 158.

⁵¹ PORTELLA, Rodrigo. Medievais e pós-modernos: a Toca de Assis e as novas sensibilidades juvenis (p. 171-194). In: CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 173



*de conteúdo tradicionalista, gera a despersonalização dos sujeitos no processo formativo*⁵².

Para justificar essas afirmações, é possível vislumbrar esse dispositivo de dominação sendo executado pela submissão de decisões pessoais as autoridades comunitárias – desde a escolha de vestimentas, relacionamentos e uso de presentes –, nas liberações de namoros, noivados ou casamento, como também na compra de bens (automóveis ou imóveis). A comunidade orienta acerca da vida profissional dos seus membros. Nota-se que a formação exercida é a de configurar o indivíduo ao discurso comunitário, à mentalidade do carisma e protagonizar, de forma prioritária, a comunidade em suas escolhas. E ainda, segundo Carranza e Mariz, quando o(s) fundador(res) ainda permanecem vivos durante a constituição e amadurecimento da comunidade, a execução desta dominação é mais latente, pois, a sua presença desperta veneração e seguimento como força de autorrealização, companheirismo, amor mútuo, modelo de pobreza e de recusa do mundo⁵³. Líder e liderados promovem um ambiente de encanto com estímulo a idolatria.

Dessa maneira, diante dos elementos que compõe o ambiente carismático e das novas comunidades, é possível dizer que o leigo se descaracteriza de seu perfil vocacional batismal, pois, os imperativos apresentados pelo Vaticano II – autonomia, protagonismo e presença em setores seculares em vista da renovação eclesial e laical – são esvaziados pelos interesses dessas associações. Promove-se um cenário de conflito, controle e engessamento na forma comunitária de interpretar a vida, por ainda corroborar no fechamento à norma, à disciplina e à autoridade institucional.

3 O desafio da originalidade da vocação do leigo nas Novas Comunidades

As elucidações conciliares enunciaram um novo tempo para a Igreja acerca de sua interpretação sobre si mesma e os aspectos da se-

⁵² BUENO, Felipe Sardinha. A sexualidade na espiritualidade e disciplina das novas comunidades e movimentos; em vista da integração. (p. 357-370). In: TRASFERETTI; ZACHARIAS. *Sexualidade e Pastoral: aos párocos e agentes de pastoral*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 367.

⁵³ CARRANZA; MARIZ, 2009, p. 153.



cularidade; com isso, foi promovida a renovação a respeito da vocação laical. Ao identificar o compromisso dos leigos com o mundo e no exercício de sua responsabilidade no âmbito eclesial, o Vaticano II, exaltou a contribuição laical para o bem da Igreja como no desenvolvimento da sociedade, a fim de, delinear fatores característicos de sua originalidade vocacional, missionária e social. Essa originalidade da vivência cristã como leigo é plausível no cenário contemporâneo, principalmente, pelo fenômeno desses novos contextos eclesiais, visto que há uma busca de segurança religiosa diante da pluralidade de mundo como, há no cenário eclesial, a tendência de clericalizar a religião e a instituição.

Nesse sentido, Brighenti, indica que o Concílio foi um evento eclesial que resgatou a concepção de Igreja formada por todos e a visão positiva da relação Igreja e mundo⁵⁴. No entanto, diante do avanço de fundações associativas por leigos, essa individualidade da vocação laical está sendo mal interpretada, porque, segundo o Papa Francisco, as estruturas governamentais dessas associações, por vezes, tornam-se autorreferenciais, abusivas, violam a dignidade e a liberdade individual dos sujeitos⁵⁵. Pensar que essas organizações promovem um cenário conflituoso e de desmonte das atribuições laicais é oportuno, no sentido de que existe a administração de discursos ainda apegados ao tradicionalismo, dogmatismos e o peso da norma⁵⁶, resultando em cenários de crise institucional e de foro pessoal.

Entende-se que quando se propõe um programa de vida que tem como projeto uma perfeição ideal, educa-se esse corpo (essa consciência) para mera execução sem a possibilidade de considerar as ambiguidades que atravessam a existência humana. Isso é característico em um processo de formação que não propõe a individualidade, mas na contramão é a singularidade da pessoa que se enquadra na organização. Segundo Passos, essa execução nega a subjetividade pela preservação da ordem da tradição e na regulamentação das decisões autoritárias, impondo-se como regra e valor. E diz:

⁵⁴ BRIGHENTI, Agenor. *O laicato na Igreja e no mundo: um gigante adormecido e domesticado*. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 70.

⁵⁵ DECRETO DO DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA. Decreto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita Le associazioni di fedeli che disciplina l'esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri enti con personalità giuridica soggetti alla vigilanza diretta del medesimo Dicastero, 11.06.2021. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/11/0375/00816.html#es>. Acesso em: 22 maio 2023.

⁵⁶ LIBANIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 12.



Para os tradicionalistas, a tradição é entendida como repasse linear de um passado mutável da situação presente, repetição de algo fixo como valor norteador do presente. A verdade, a bondade e a beleza residem no passado que se repete de modo fixo e intacto em cada tempo e lugar⁵⁷.

Outro aspecto apresentado já era mencionado por Libanio nos anos 90. Existe uma dificuldade de diálogo entre a hierarquia e essas novas formas associativas⁵⁸, porque se interpreta de formas distintas os aspectos dogmáticos, morais e administrativos, gestando experiência eclesiais e orientações paralelas. Francisco, denominará esses contextos institucionais e associativos em provedores de nômades sem raízes⁵⁹, significando que, esses movimentos leigos com espiritualidade carismática, em certo sentido, reforçam a identidade e discurso da sua instituição enquanto isolam-se dos demais mecanismos eclesiais. Acerca disso, Libanio ainda explica:

A igreja institucional está em sofrimento sangria por conta da sedução de nossas experiências religiosas, oferecidas por movimentos e denominações religiosas, uns brotam no interior do cristianismo sob a forma fundamentalista ou carismática. Outros remontam a religiões orientais. São grupos dos mais diversos tipos, que se centram em um líder carismático e autoritário, dotado de forte poder sobre seus adeptos, que às vezes chega ao extremo de despotismo⁶⁰.

Ainda sobre essa centralidade em suas orientações comunitárias, em decorrência de seus interesses, é possível notar certa reação pré-moderna especialmente acerca das implicações do Vaticano II. Ao observar que este Concílio tem sido o caminho proposto para mudanças eclesiais necessárias que permitem uma maior visibilidade dos leigos e seu protagonismo na dimensão pastoral e secular, sua vivência prática é negada em contextos comunitários. Logo, diante desse cenário de muitas fundações com aspectos tradicionalistas erigidos por leigos, questões emergem, dado que o “espírito” do Concílio, quando evidencia o protagonismo laical, dota o leigo da possibilidade de fundar comunidades/associações, porém salienta a importância da conscientização da Igreja

⁵⁷ PASSOS, João Décio. *As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de uma mudança em curso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 94-95.

⁵⁸ LIBANIO, 1999, p. 29.

⁵⁹ EG 29.

⁶⁰ LIBANIO, 1999, p. 24.



e do próprio leigo acerca de sua vocação e missão. Ambos aconteceram. Mas a primeira proposição foi mais assumida.

A instituição tentou promover uma nova cultura laical mais autônoma e reconhecida por sua originalidade de estilo de vida cristã. No entanto, esses novos cenários eclesiais acabaram clericalizando os leigos, inserindo-os em realidades similares às ordens e congregações religiosas. Não se trata de excluir o leigo do contexto eclesial, pois é importante a sua colaboração na comunidade crente, contudo se faz relevante o cultivo da sensibilidade e análise de sua própria realidade. O leigo não deve se reduzir a visões unilaterais acerca de si.

É de singular importância interperlar se o protagonismo laical explorado pelo Vaticano II seja de fato entendido pelas novas comunidades, dado que o leigo do Concílio se relaciona com o mundo e tem ciência de sua responsabilidade social e eclesial. Ele é sabedor de seu direito de se associar a estas novas comunidades. No entanto, será esse o direito que justifique e expresse o seu protagonismo? Nota-se que essas organizações norteiam a vida laical distante daquilo que se espera, porque favorecem o surgimento de dilemas éticos que interpelam a consciência cristã eclesial e suprimem a autonomia dos seus membros frente ao dado de pertença identitária⁶¹.

Diante das estruturas formativas desempenhadas pelas novas comunidades, o aspecto da fidelidade a si não aparece como elemento no programa formativo, pois o “eu” do sujeito precisa necessariamente passar por uma domesticação durante o longo processo de aprendizagem para domínio de si mesmo. O poder doutrinário, de interpretação dogmática e da tradição, supera a dimensão subjetiva da pessoa. Porém, advém certas instâncias sobre leigos e consciências desempenhadas que não partem da reflexão sobre a renovação eclesial. Vê-se a supervalorização da vida perfeita, da santidade e do discurso verdadeiro e audacioso, estritamente moralizante e condicionado. A comunidade lida com o sujeito no período contemporâneo por instrumentos e métodos persuasivos e doutrinários, resultando em uma abordagem verticalizada.

Conclusão

Após ter realizado um caminho de construção de sentido acerca da vocação laical, a partir das elucidaciones do Concílio Vaticano II, é de

⁶¹ ALMEIDA; FERREIRA, 2023, p. 240.



importância enunciar que esses contextos possibilitam questões emergentes e atuais, pois, as novas comunidades não estão mais na “clandestinidade” eclesial. Hoje, elas possuem um importante protagonismo na construção de sentido na vida de pessoas que as têm como lugar de segurança e fortalecimento de identidade. Também, elas detêm uma força singular de atração de indivíduos, famílias, jovens e padres ordenados; que se associam abundantemente às novas comunidades. Sendo muitas regidas e protagonizadas por leigos.

No entanto, foi possível detectar que mesmo justificadas por ares renovadores provindos Concílio Vaticano II, é oportuno indicar que essas novas agremiações de fiéis retrocederam no ensino moral, doutrinal e, objeto desse texto, na formulação da vida laical, porque, desenvolvem trabalhos e pastorais fomentados por discursos e ordenamentos comportamentais tradicionalistas e em nada revisionistas. Com relação ao leigo, essas novas famílias religiosas, programam estilos de vidas e espiritualidades que os “clericalizam” e distanciam das características e circunstâncias sociais. Elas fecham e limitam o leigo ao horizonte exclusivo da comunidade, resultando numa “dessensibilização” geral.

Desse modo, entende-se que a possibilidade de fundar comunidades ou a elas se associar, não caracteriza protagonismos laical e muito menos renovação. Porque, mesmo que nesse cenário eclesial há uma presença ativa de leigos e leigas, presidindo comissões ou ministérios, a formação de sua personalidade e as exigências que lhe são direcionadas, formulam uma vivência religiosa moralista, normatiza e exclusivamente disciplinadora. Assim, os leigos vivem sem experimentar sua potencialidade vocacional dada pela ausência de autonomia. Avança-se nas projeções evangelizadoras, de formação, aconselhamento e protagonismo leigo, contudo, há “engessamento” na forma de promover essas ações, por ainda corroborar no fechamento à norma, à disciplina e à autoridade institucional.

Portanto, diante dessas elucidações, é possível pensar que as novas comunidades possibilitam um futuro promissor e preocupante. De um lado atraem fortemente e se encaixam de forma singular aos impulsos neoconservadores, ao passo que se espelham nos discursos políticos neoliberais e ultraconservadores. Por outro lado, mesmo que atraia, o trânsito de indivíduos é constante, pois, esbarra com o exercício da consciência, questionamento e ânsia de liberdade da sociedade contemporânea. Contudo, esses agentes religiosos se tornaram nocivos para a



própria institucional, pelo fato de contribuírem a onda tradicionalista, corroborarem no conflito interpretativo e infligirem o desejo conciliar. No atual pontificado de Francisco um novo senso crítico sobre o sentido de pertença religiosa nestas comunidades enraíza-se lentamente. De uma visão distorcida de substituição da consciência pela autoridade imposta, o Papa propõe o critério da formação para a responsabilidade humanizante numa comunidade de modelo sinodal.

Referências

ALMEIDA, André Boccato; FERREIRA, Lucia Eliza. A Comunidade Católica Shalom e a formação da consciência: uma reflexão sobre o sentido de pertença identitária no cenário eclesial atual. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 232-245, jan./abr. 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12760/6306>. Acesso em: 5 jul. 2023.

BRIGHENTI, Agenor. *O laicato na Igreja e no mundo: um gigante adormecido e domesticado*. São Paulo: Paulinas, 2019.

BUENO, Felipe Sardinha. A sexualidade na espiritualidade e disciplina das novas comunidades e movimentos; em vista da integração. In: TRASFERETTI; ZACHARIAS. *Sexualidade e Pastoral: aos párocos e agentes de pastoral*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 357-370.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Estará o catolicismo na França do século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30 (2): 74-89, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Bkk7P9VGDsjpZJs9Z6XMyHC/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2023.

CARRANZA, Brenda. Primavera em questão: novas comunidades. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Vida religiosa consagrada em processo de transformação: “vejam que estou fazendo uma coisa nova!”* (Isaías 43,19). São Paulo: Paulinas, 2015. p. 57-79.

CARRANZA; MARIZ. Novas comunidades católicas: por que crescem? In: CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 139-170.



CHARIS BRASIL. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

CHARIS ESTADOS UNIDOS. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

CHARIS FRANÇA. *CHARIS e as comunidades da Renovação Carismática Católica*. Disponível em: <https://www.charis.international/pt/comunidades/>. Acesso em: 22 maio 2023.

CONGAR, Yves Marie-Dominique. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*. Tradução casteliana de Carmen Castro de Zubiri. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Concílio Vaticano (2: 1962-1965): Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. Tradução: Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 185-247.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. Concílio Vaticano (2: 1962-1965): Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. Tradução: Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 470-549.

DECRETO APOSTOLICAM ACTUOSITATEM. Concílio Vaticano (2: 1962-1965): Vaticano II: mensagens, discursos e documentos. Tradução: Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 359-386.

DECRETO DO DICASTERO PER I LAICI, LA FAMIGLIA E LA VITA. Decreto do Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita Le associazioni di fedeli che disciplina l'esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri enti con personalità giuridica soggetti alla vigilanza diretta del medesimo Dicastero, 11.06.2021. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/11/0375/00816.html#es>. Acesso em: 22 maio 2023.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Gaudium et spes. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 395-400.

GUESSER, Murilo. Da Apostolicam Actuositatem aos ministérios leigos – conferência de Maria Clara Bingemer auditório do ITESC, 03/09/2012. *Revista Encontros Teológicos*, n. 64, ano 28, n.1, 2013, p. 67. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/viewFile/165/156>. Acesso em: 2 maio 2023.



LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

PASSOS, João Décio. *As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de uma mudança em curso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 22 maio 2023.

PORTELLA, Rodrigo. *Medievais e pós-modernos: a Toca de Assis e as novas sensibilidades juvenis*. In: CARRANZA; MARIZ; CAMURÇA (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. p. 171-194.

QUEVEDO, Luis G. *Nouve comunità nella chiesa brasiliana*. Disponível em: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/nuove-comunita-nella-chiesabrasiliana/>. Acesso em: 15 maio 2023.

SUENENS, Léon-Joseph. *Cardeal Suenens opina sobre a Renovação Carismática*. In: *A experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. Edições Loyola: São Paulo, 1976.

SUENENS, León-Joseph; CÂMARA, Helder. *Renovação no espírito e serviço ao homem*. São Paulo: Paulinas, 1979.



As Novas Comunidades e a relação entre os dons carismáticos e os dons hierárquicos: Ecclesiologia e Pastoral a serviço do Evangelho

The New Communities and the relation between
carismatic and hierarchical gifts: Ecclesiology and
Pastoral Ministry at the service of the Gospel

*Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira**
PUC-Rio

Recebido em: 07/07/2023. Aceito em: 25/07/2023.

Resumo: *A reflexão sobre as Novas Comunidades é proposta a partir de duplo referencial: por um lado, as características da cultura urbana e o desafio que esta constitui para a renovação eclesial; por outro, a teologia dos carismas e a relação exigida entre os dons carismáticos e os dons hierárquicos. A modo de estado da questão, a reflexão teológica e as orientações magisteriais são revisadas em vista de respostas concretas aos desafios pastorais. Dessa revisão emerge o reconhecimento da eclesialidade e da relevância das Novas Comunidades para a missão da Igreja. O percurso reflexivo e analítico leva à conclusão de que o Concílio Vaticano II é o referencial teológico fundamental para a compreensão da eclesialidade das Novas Comunidades; que as Novas Comunidades podem e devem ser compreendidas no rico e diversificado movimento de recepção conciliar, especialmente de sua teologia dos carismas e do reconhecimento da pluralidade de sujeitos eclesiais na comunhão e a serviço da evangelização; e que são fundamentais a abertura e o diálogo entre os diversos agentes da evangelização em vista de uma presença significativa e servidora da Igreja em contexto urbano.*

Palavras-chave: *Evangelização; carismas; ministério hierárquico.*

* Bispo Auxiliar da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Doutor em Teologia Dogmática (Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2011). Mestre em Teologia Sistemática (Faculdade de Teologia de Nossa Senhora Assunção, São Paulo, 2002). Docente do Departamento de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

E-mail: catelan@puc-rio.br.





Abstract: *The reflection on the New Communities is proposed from a double point of reference: on the one hand, the characteristics of urban culture and the challenge it constitutes for ecclesial renewal; on the other, the theology of charisms and the required relationship between charismatic gifts and hierarchical gifts. As a state of the matter, theological reflection and magisterial guidelines are reviewed in view of concrete responses to pastoral challenges. From this review emerges the recognition of the ecclesiality and relevance of the New Communities for the mission of the Church. The reflective and analytical course leads to the conclude that the Second Vatican Council it is the fundamental theological reference for the understanding of the New Communities; that the New Communities can and must be understood in the rich and diverse movement of conciliar reception, especially of its theology of charisms and recognition of the plurality of ecclesial subjects in communion and at the service of evangelization; and that openness and dialogue between the different agents of evangelization are fundamental in view of a significant and serving presence of the Church in an urban context.*

Keywords: *Evangelization; charisms; hierarchical ministry.*

Introdução

O anúncio de Jesus Cristo e o amadurecimento da fé são reclamados com acentuada urgência pelo contexto sociocultural atual, pois são desafios fundamentais que se apresentam à Igreja. São, fundamentalmente, dois aspectos complementares, ou, melhor ainda, dois aspectos essenciais da fé cristã: à experiência do encontro com Cristo, seguem-se, juntas, a necessidade de aprofundamento e de partilha, de crescimento e de missão. Em ambos estes aspectos, a vida comunitária é reclamada também essencialmente. Ninguém se dá a fé a si mesmo, ela, que “da Igreja a recebemos e sinceramente professamos”, é “a razão de nossa alegria” (*Ritual do Batismo*). Desse modo, são três elementos conjuntos e inseparáveis que se nos apresentam: o anúncio de Jesus Cristo, o crescimento na fé e a vida comunitária. Com eles, nos situamos no âmago do que caracteriza o cristianismo do ponto de vista da experiência, do vivido. *A fides qua*, como classicamente é designada.

O contexto cultural atual, dentro do qual a Igreja interage para cumprir sua missão evangelizadora, requer o reconhecimento e a valorização de todos os recursos autênticos que possam contribuir para que possa se dar a fé, enquanto experiência de encontro, capaz de transformar a existência humana e dar-lhe uma direção caracteristicamente cristã. E mais ainda, para alimentar e dar suporte a essa forma de existência, há necessidade do oferecimento consistente de percursos de amadurecimento da fé que favoreçam a adesão à totalidade da doutrina cristã, que é o



aspecto racionalmente iluminador da forma de vida cristã. Aqui se trata do aspecto da fé que é conhecido como *fides quae*. Esse é, evidentemente, profundamente conexo com a *fides qua*. Também nele a vida comunitária é intrínseca: é na comunidade eclesial que o conteúdo cognitivo da fé vai sendo conhecido e assimilado: em sua doutrina, vida e culto, tudo é permeado pela fé apostólico-eclesial.

O contexto urbano, mundialmente, configura de novos modos as formas de convivência, de pensamento e o próprio ritmo da existência humana. Do ponto de vista chamado pastoral, uma de suas características é a secularização. Recentemente o Papa Francisco assim apresenta esse contexto, em que

[...] não podemos deixar de refletir sobre o que, na realidade do nosso tempo, ameaça a alegria da fé com o risco de a obscurecer, pondo seriamente em crise a experiência cristã. Pensa-se imediatamente na secularização, que já há muito transformou o estilo de vida das mulheres e homens de hoje, deixando Deus quase no último lugar. Parece que Ele desapareceu do horizonte, que a sua Palavra já não se assemelha a uma bússola de orientação para a vida, para as opções fundamentais, para as relações humanas e sociais.¹

A presente reflexão trata das Novas Comunidades, do ponto de vista propriamente da eclesiologia, em um aspecto bem particular: a relação entre elas e a hierarquia eclesial. E o faz, com a finalidade de evidenciar seu potencial evangelizador, como oferta providencial de recursos espirituais e humanos, em vista do anúncio de Jesus Cristo e da experiência da fé cristã que tende a um profundo enraizamento pessoal e comunitário. Em isto fazendo, indiretamente, dá também uma atenção privilegiada à relação entre elas e a eclesiologia sacramental missionária do Concílio Vaticano II, inserindo a reflexão na trilha da aplicação, recepção ou hermenêutica do Concílio.

1 Características gerais das Novas Comunidades

Como ponto de partida, é necessário termos ao menos uma compreensão geral da realidade a que nos referimos com essa designação, novas

¹ FRANCISCO. *Homilia com os bispos, os presbíteros, os diáconos, os seminaristas e os agentes de pastoral na Catedral de Notre Dame. Québec, 28 de julho de 2022.* Não Paginado. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220728-omelia-vespri-quebec.html>. Acesso em: 15 jan. 2023.



Comunidades, que nos sirva a modo do que no passado se chamava de definição provisória. As Novas Comunidades, em geral, têm sido tratadas em conjunto com associações de fiéis e movimentos eclesiais. Mais recentemente, sua especificidade vem sendo reconhecida e melhor descrita.

De antemão, porém, é necessário que se esteja consciente de que a utilização de esquemas ou a identificação de elementos não pode mortificar nem se sobrepor à complexidade da realidade a respeito da qual se procura refletir. Sobre este risco e sobre a necessidade de tempo e maturação para a sua adequada compreensão, o Cardeal Ratzinger, quando prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), afirmou: “Dever-se-ia estar atento a não se propor uma definição muito rigorosa, porque o Espírito Santo continuamente surpreende, só retrospectivamente é que se tem condições de reconhecer a existência de uma essência comum por trás de grandes diversidades.”²

Porém, parece possível proceder por tentativas cada vez mais apuradas de caracterização, uma vez que essa imprevisibilidade da ação do Espírito Santo incide em um âmbito concreto, que é a vida eclesial.

*De um ponto de vista teológico, a realidade das agregações e movimentos pertence ao âmbito da eclesiologia que estuda, ou deveria estudar; o acontecer da Igreja a um nível carismático em formas concretas de vida, onde é possível encontrar elementos essenciais de eclesialidade que enriquecem a Igreja universal e as Igrejas particulares com a graça renovadora do Espírito.*³

Os movimentos eclesiais e as Novas Comunidades foram considerados por S. João Paulo II como “resposta providencial”, suscitada pelo Espírito Santo em vista da evangelização.⁴ Eles suscitam aquela forma de evangelização caracterizada pela atração, que se distingue do proselitismo.⁵ Em geral, o processo de formação dessas comunidades tem início

² RATZINGER, J. I Movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. In: Pontificium Consilium Pro Laicis. I Movimenti nella Chiesa. *Atti del Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali*. Roma, 27-29 maggio 1998. Città del Vaticano: LEV, 1999. p. 23-51, p. 47.

³ CASTELLANO, Jesús. *Carismi per il terzo millennio*. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Roma: OCD, 2001. p. 11.

⁴ GIOVANNI PAOLO II. Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, n. 7. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. XXI, 1, 1998. p. 1123.

⁵ BENNEDETO XVI. *Omelia nella Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario "La Aparcida"*. 13 maggio 2007. AAS, 2007. p. 433; EG 14.



com uma experiência intensa de encontro com Jesus Cristo, que comporta uma significativa mudança de vida (conversão) e um desejo intenso de aprofundar a experiência inicial. Percebe-se a necessidade de orientação e de acompanhamento por parte de pessoas mais experientes em vista da maturação da experiência. Identifica-se na Igreja, especialmente nas experiências de santos e santas, um âmbito que confere sentido à experiência e que oferece o auxílio necessário. Nasce e se desenvolve um intenso dinamismo missionário, que visa atrair outras pessoas e ajudá-las a fazer a mesma experiência. A experiência compartilhada gera formas de vida fraterna e comunitária em vista do crescimento espiritual e da missão. Talvez esses elementos, embora de caráter genérico e esquemático, permite uma primeira aproximação em vista da análise teológica e do processo eclesial de discernimento, acompanhamento e integração.

A expressão rahneriana [estação de inverno na Igreja] era plenamente compreensível; exprimia uma experiência que fazíamos todos. Mas improvavelmente surgiu algo que não havia sido planejado por ninguém. Eis que o Espírito Santo tinha, por assim dizer, pedido novamente a palavra. E em jovens, homens e mulheres, reflorescia a fé, sem “se” nem “mas”, sem subterfúgios nem brechas, vivida como dom em sua integralidade, como um presente precioso que faz viver. É claro, não faltou quem visse isso como incômodo a seus debates intelectualistas e a seus projetos de construção de uma Igreja diferente e feita à sua própria imagem. E como poderia ser diferente? Onde irrompe, o Espírito Santo desfaz sempre os projetos dos homens.⁶

Passou-se a realizar, com certa periodicidade, encontros mundiais dos movimentos eclesiais e das Novas Comunidades, bem como encontros de estudo e reflexão sobre o tema para Bispos. Esses encontros tornaram-se também lugares de aprofundamento teológico e pastoral a respeito do tema. A CDF deu um contributo de alto nível com a *Carta Iuvenescit Ecclesia aos Bispos da Igreja Católica sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e a missão da Igreja*⁷.

Este texto será o ponto de referência principal da presente reflexão. Seu escopo é assim apresentado:

⁶ RATZINGER, J. *I Movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, 1999. p. 24.

⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Lettera Iuvenescit Ecclesia ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*. 15 maggio de 2016. p.3. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



A Congregação para a Doutrina da Fé, com o presente documento, entende destacar, à luz da relação entre dons hierárquicos e carismáticos, os elementos teológicos e eclesiológicos cuja compreensão possa favorecer uma fecunda e ordenada participação das novas agregações das novas agregações na comunhão e na missão da Igreja.⁸

Segundo a CDF, as realidades eclesiais, que se designa como Novas Comunidades, “não podem ser entendidas simplesmente como uma associação de pessoas com finalidade de caráter religioso ou social”⁹, e que sua característica mais específica se encontra no compartilhamento de um carisma que, entre outros aspectos, suscita formas variadas de vida comunitária. Elas caracterizam-se por: 1) serem “fortemente dinâmicas”, atrativas com relação ao Evangelho e capazes de suscitar vivência cristã “tendencialmente global”; 2) possuírem “intensa condivisão da existência”, vida comunitária capaz de incrementar a vivência das virtudes teologais, de expressar a vida eclesial como mistério de comunhão para a missão; como tendentes ao “fim apostólico geral da Igreja;”¹⁰ 3) serem comunidades nas quais se exprime formas peculiares da missão e de testemunho; 4) serem formas renovadas de discipulado, capazes de aprofundar a *communio cum Deo* e a *communio fidelium*; 4) despertar em muitas pessoas, em vários contextos, “o fascínio pelo encontro com o Senhor Jesus e pela beleza da existência cristã vivida em sua integralidade”¹¹; 5) terem uma viva consciência da própria vocação, oferecendo itinerários estáveis de formação e percursos de perfeição evangélica, pela participação dos fiéis de diferentes estados de vida; 6) serem fundadas sobre a condivisão de um carisma e sobre seu aprofundamento e configuração histórica.¹²

Parece que se pode, a partir desses elementos caracterizadores das Novas Comunidades, destacar seu fundamento carismático, fim apostólico/missionário, natureza comunitária e eclesialidade.

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 3.

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 2.

¹⁰ PAULO VI. *Decreto Apostolicam Actuositatem Sobre O Apostolado Dos Leigos*. Vaticano. 18 de novembro de 1965; AA 19. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.htm. Acesso em: 15 jan. 2023.

¹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 2.

¹² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 16.



2 Compreensão geral do significado de carisma

A CDF oferece uma rápida síntese da doutrina neotestamentária referente aos carismas,¹³ correlacionando-os com a realidade fundamental da graça e com o primado da caridade. Assim, considera sua variedade e a necessidade de seu exercício ordenado nas comunidades eclesiais, para o que, é fundamental a relação entre dons carismáticos e dons hierárquicos.

Os carismas têm uma finalidade **útil** (“a manifestação do Espírito é dada a cada um para a utilidade”¹⁴): para os outros, mas também para a própria pessoa, sendo, porém, sua orientação para a caridade e para a edificação o que caracteriza a utilidade carismática.¹⁵ As diferentes listagens dos carismas no Novo Testamento revelam sua variedade e sua não disponibilidade a uma classificação estática.¹⁶ Entre eles se encontram os que fundamentam os serviços estáveis à vida comunitária e à difusão do Evangelho e também os que poderiam ser chamados de extraordinários. O testemunho eclesiológico do Novo Testamento manifesta, em seu conjunto, que “a Igreja sempre cresce no tempo graças à ação vivificante do Espírito.”¹⁷

O bom exercício dos carismas na comunidade eclesial é questão fundamental. Dele depende a harmonia fraterna e a difusão do Evangelho. A contraposição entre uma Igreja do carisma e uma Igreja do poder é totalmente arbitrária, do ponto de vista bíblico-teológico. Uma Igreja do amor contraposta a uma Igreja instituição não encontra aí respaldo. Os dons hierárquicos, ligados ao ministério, principalmente ao ministério apostólico, são provenientes da mesma fonte e tendem ao mesmo fim que os dons carismáticos. O apostolado é caracterizado como “ministério do Espírito,”¹⁸ sua autoridade (*exousía*) vem do Senhor¹⁹ e é exercida em relação a toda a comunidade, e também em relação ao exercício comunitário dos carismas.²⁰

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 4-8.

¹⁴ 1Cor 12,7.

¹⁵ 1Cor 12,31; 13; 14,26 Ef 4,12.

¹⁶ Pd 4,10; 1Cor 12,8-10.28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11.

¹⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; IE 6.

¹⁸ 2Cor 3,8.

¹⁹ 2Cor 10,8; 13,10.

²⁰ 1Cor 14,19.28-31.



O termo “carisma”, porém, não encontra um uso uniforme no conjunto dos textos, nem é objeto de um ensinamento sistemático. A teologia e o magistério ajudam a sistematizar as afirmações a respeito. A constituição dogmática sobre a Igreja do Concílio Vaticano II e várias outras passagens de outros documentos conciliares representam um ponto alto na exposição da fé da Igreja a respeito dos carismas. O texto da *Lumen Gentium* pode ser considerado uma referência fundamental: “A Igreja, que Ele [o Espírito Santo] conduz à verdade total (cfr. Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22).”²¹ Aí interessa, no momento, perceber a articulação que é afirmada entre os dons hierárquicos e carismáticos a partir da comum origem e finalidade.

À luz do dado bíblico, os dons carismáticos aí devem ser entendidos como a variadíssima gama de carismas destinados a difundir o Evangelho, nos mais diferentes contextos, a enraizar os fiéis no mistério de Cristo e os fazer Nele progredir e a edificarem comunidades fraternas vivas. Os dons hierárquicos devem ser entendidos como os que capacitam os ministros ao exercício da autoridade de Cristo com relação à Igreja, que tem caráter de serviço salvífico. Esses, de fato, habilitam a hierarquia da Igreja para o necessário discernimento da autenticidade dos carismas, para seu acolhimento e generosa promoção.

3 Fundamento carismático das Novas Comunidades

O Cardeal Ratzinger observa que os movimentos que originaram as Novas Comunidades:

*nascem normalmente a partir de uma personalidade carismática guia, configuram-se em comunidades concretas que, em força de sua origem, conduzem ao Evangelho na sua inteireza e, sem hesitar, reconhecem na Igreja a razão de sua vida, sem a qual não poderiam existir.*²²

É possível, por analogia, transferir essa mesma caracterização para a realidade das novas Comunidades. Aí, o primeiro aspecto destacado,

²¹ CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Vaticano: 1964. Não paginado; LG 4. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

²² RATZINGER, J., 1999, p. 47.



qual constatação de dado factual, é que o nascimento das Novas Comunidades está relacionado a uma “personalidade carismática”, o segundo aspecto é que a configuração concreta dessas comunidades se dá a partir de serem “guiadas” pelo carisma do fundador.

A esse respeito, São João Paulo II afirmou:

O que se quer dizer, hoje, com ‘movimento’? [... o termo indica] uma concreta realidade eclesial com participação predominantemente laical, um itinerário de fé e de testemunho cristão que fundamenta o próprio método pedagógico sobre um carisma claro doado à pessoa do fundador em circunstâncias e formas determinadas.²³

O estudo dos relatos das origens de cada uma das Novas Comunidades atualmente reconhecidas eclesialmente não faz senão confirmar tais afirmações. Em geral, o nascedouro dessas realidades é a vivência de uma experiência que marca profundamente uma pessoa e pode ser descrita como experiência fontal. Ela leva a pessoa a uma radical mudança, direciona-a radicalmente para Deus e para a missão. Mas transcende o momento em que se deu, revelando-se capaz de desdobramentos imprevisíveis. Tudo estava contido naquele momento inicial, mas, a partir da direção para a qual arrasta, só vai se revelando progressivamente, na medida em que vai sendo atuada concretamente em ações, vai se organizando e se inserindo cada vez mais adequadamente no conjunto da vida eclesial.

Carisma é algo que vem de Deus, que não foi preparado nem produzido pela própria pessoa. Embora esteja parcialmente sujeito às vicissitudes e idiosincrasias pessoais, das quais deve ser também progressivamente distinguido. É realidade da graça, que leva a encontrar-se com Jesus Cristo e que tende à salvação. Esse núcleo, claramente carismático, é o que se poderia chamar de “alma” das novas Comunidades. Sendo assim, a rica teologia dos carismas, tanto em seu fundamento bíblico, quanto no patrimônio magisterial e teológico deve ser tida em conta, em seus vários aspectos, desde o acolhimento como realidade da graça, que exige o necessário discernimento, até à inserção ordenada na vida eclesial, o que exige a relação e a harmonia com o ministério dos

²³ GIOVANNI PAOLO II. Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i laici, 27 maggio 1998. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. XXI, n. 4, 1, p. 1061-1065, 1998, p. 1064.



pastores. “Não apagueis o Espírito, não desprezeis as profecias, mas examinai tudo e guardai o que for bom.”²⁴

A relação entre o caráter pessoal do carisma e sua possível divisão marca a natureza mesma da especificação da fraternidade cristã que é uma comunidade concreta. S. João Paulo II ensinou que os dons carismáticos “são dados a uma pessoa, mas podem também ser compartilhados por outros e, quando assim, têm continuidade no tempo, como uma herança viva e preciosa, que gera uma afinidade espiritual peculiar entre as pessoas.”²⁵ Esse é um elemento decisivo na dinâmica das Novas Comunidades, tanto em sua vida e dinâmica interna, quanto em seu caráter eclesial. O patrimônio carismático, a partir da pessoa do fundador – da experiência fundante e de seus desdobramentos – é participado e aprofundado, gerando o que se tem chamado de “famílias espirituais”. Deste ponto de vista, as Novas Comunidades são formadas a partir dessa divisão de dons carismáticos. Nelas, um determinado carisma agrega fiéis cristãos e lhes ajuda a viver mais profundamente a própria vocação cristã e o próprio estado de vida a serviço da missão da Igreja.

As comunidades cristãs em geral, em seu “vivido”, são elemento visível da comunhão eclesial, e, ainda mais que isso, são como que sacramento (sinal atrativo e instrumento) da Igreja. Para a compreensão do processo eclesial de recepção e aplicação do Concílio Vaticano II é importante a pergunta a respeito do papel que as Novas Comunidades desempenham, com seu surgimento, sua pluriformidade e com sua atuação evangelizadora.

4 As orientações do Magistério recente a respeito das relações entre os dons hierárquicos e carismáticos

O primeiro documento magisterial a reservar um espaço significativo ao tema é a encíclica *Mystici Corporis* do Papa Pio II,²⁶ mas os documentos *LG* 4, 7, 11, 12, 25, 30, 50; *DV* 8, *AA* 3, 4, 30; *PO* 4, 9 do Concílio Vaticano II são referenciais decisivos para esta compreensão.

²⁴ 1Ts 5,19-20.

²⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; CFL24. Ver: AAS 81, 1989, p. 434.

²⁶ PIO XII. *Mystici Corporis*. 29 de junho de 1949, p. 206-230. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



No conjunto das passagens relevantes de seu ensinamento a esse respeito, tem-se a constatação que na vida da Igreja – além da Palavra de Deus, dos Sacramentos e do ministério hierárquico ordenado – são encontráveis graças especiais ou carismas dados pelo Espírito Santo aos fiéis de todas as condições.

Na *LG*, os textos-chave se encontram nos números 4 e 12. No primeiro, a afirmação da diferença e da relação entre os dons carismáticos e os dons ministeriais está num contexto de articulação com a inabituação divina, com o progresso no conhecimento da verdade de Cristo, com a unidade e a comunhão e com a renovação eclesial.

O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (1Cor 3,16; 6,19), e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos (Gl 4,6; Rm 8,15-16.26). A Igreja, que Ele conduz à verdade total (Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22). Pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: 'Vem' (Ap 22,17)!²⁷

Em *LG* 12 essa doutrina é articulada também em vários níveis. Primeiramente é afirmado que as graças especiais – carismas – habilitam e dispõem os fiéis às ações que visam a renovação e à edificação eclesial:

O Espírito Santo não só santifica e conduz o Povo de Deus por meio dos sacramentos e ministérios e o adorna com virtudes, mas “distribuindo a cada um os seus dons como lhe apraz” (1Cor 12,11), distribui também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja, segundo aquelas palavras: “a cada qual se concede a manifestação do Espírito em ordem ao bem comum” (1Cor 12,7). Estes carismas, quer sejam os mais elevados, quer também os mais simples e comuns, devem ser recebidos com ação de graças e consolação, por serem muito acomodados e úteis às necessidades da Igreja.²⁸

Em seguida, vêm duas observações. A primeira, sobre o justo equilíbrio, na ação pastoral, entre o aspecto carismático e o estrutural: “Não

²⁷ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; *LG* 4.

²⁸ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; *LG* 12.



se devem, porém, pedir temerariamente, os dons extraordinários nem deles se devem esperar com presunção os frutos das obras apostólicas.”²⁹ Em seguida, sobre o papel do ministério ordenado no discernimento e na regulação dos carismas: “o juízo acerca da sua autenticidade e reto uso, pertence àqueles que presidem na Igreja e aos quais compete de modo especial não extinguir o Espírito, mas julgar tudo e conservar o que é bom (1Tes 5,12.19-21).”³⁰

Reflexões análogas a essas se encontram no decreto sobre o apostolado dos leigos:

O Espírito Santo – que opera a santificação do Povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos – concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (1Cor 12,7), “distribuindo-os por cada um conforme lhe apraz” (1Cor 12,11), a fim de que “cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu” e todos atuem, “como bons administradores da multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10), para a edificação, no amor, do corpo todo (Ef 4,1). A recepção destes carismas, mesmo dos mais simples, confere a cada um dos fiéis o direito e o dever de os atuar na Igreja e no mundo, para bem dos homens e edificação da Igreja, na liberdade do Espírito Santo, que ‘sopra onde quer’ (Jo 3,8) e, simultaneamente, em comunhão com os outros irmãos em Cristo, sobretudo com os próprios pastores; a estes compete julgar da sua autenticidade e exercício ordenado, não de modo a apagarem o Espírito, mas para que tudo apreciem e retenham o que é bom (1Tes 5,12.19.21).³¹

A relação que há entre o direito-dever de agir cristãmente e os carismas, evidencia que esses não podem ser considerados como algo facultativo na vida da Igreja. Devem, pelo contrário, ser considerados irrenunciáveis para a vida e para a missão da Igreja.

Após o Concílio, a recepção e a aplicação das orientações e decisões conciliares tem sido levada à frente e seus vários aspectos vem sendo aprofundados e explicitados em várias instâncias da vida eclesial, especialmente pelo Magistério, pela teologia e pela vivência concreta das

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 12.

³⁰ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; 12.

³¹ PAULO IV. Decreto *Apostolicam Actuositatem sobre o Apostolado dos Leigos*. Vaticano, 28 de novembro de 1965. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



comunidades. No Magistério pós-conciliar, a teologia dos carismas vem recebendo atenção. Os principais documentos que a consideram são: de S. Paulo VI, a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de dezembro de 1975), n. 58; a nota diretiva conjunta da Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares e a Congregação para os Bispos *Mutuae relationes* (14 de maio de 1978); as exortações apostólicas pós-sinodais *Christifideles Laici* (30 de dezembro de 1988) e *Vita Consecrata* (25 de março de 1996), de S. João Paulo II.

Da nota *Mutuae Relationes* destaca-se o número 34, a respeito da relação de diferença e articulação, no mistério da Igreja, dos aspectos carismáticos e institucionais:

*Seria grave erro tornar independentes – mais grave ainda seria contrapô-las – a vida religiosa e as estruturas eclesiais, como se pudessem subsistir quais duas realidades distintas, carismática uma, institucional a outra; ao passo que ambos os elementos, isto é, os dons espirituais e as estruturas eclesiais, formam uma só, ainda que complexa, realidade (LG 8).*³²

Da rica doutrina de S. João Paulo II, destaca-se a afirmação da coessencialidade das dimensões carismática e institucional, afirmada com especial clareza em sua Mensagem aos participantes no Congresso Mundial dos Movimentos Eclesiais, promovido pelo Pontifício Conselho para os Leigos:

*Muitas vezes tive ocasião de ressaltar como na Igreja não existe contraste ou contraposição entre a dimensão institucional e a dimensão carismática, da qual os Movimentos são uma expressão significativa. Ambas são coessenciais à constituição divina da Igreja fundada por Jesus, porque concorrem juntas para tornar presentes o mistério de Cristo e a Sua obra salvífica no mundo. Juntas, além disso, têm em vista renovar, segundo os seus modos próprios, a autoconsciência da Igreja, que se pode dizer, num certo sentido, ela mesma ‘movimento’ enquanto acontecimento, no tempo e no espaço, da missão do Filho, por obra do Pai no poder do Espírito Santo.*³³

³² CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Mutuae Relationes*. Vaticano, 1990; 34. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_02021990_directives-on-formation_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

³³ GIOVANNI PAOLO, 1998.



O Papa Bento XVI aprofunda esse ensinamento, explicitando que:

Na Igreja também as instituições essenciais são carismáticas e por outro lado os carismas devem de uma forma ou de outra institucionalizar-se para ter coerência e continuidade. Assim as duas dimensões, originadas pelo Espírito Santo para o mesmo Corpo de Cristo, concorrem juntas para tornar presente o mistério e a obra salvífica de Cristo no mundo.³⁴

Por sua vez, o Papa Francisco insiste a respeito da necessária harmonia e eclesialidade, quando afirma:

À primeira vista o Espírito Santo parece criar desordem na Igreja, porque traz a diversidade dos carismas, dos dons. Mas não; sob a sua ação, tudo isso é uma grande riqueza, porque o Espírito Santo é o Espírito de unidade, que não significa uniformidade, mas a recondução do todo à harmonia. Quem faz a harmonia na Igreja é o Espírito Santo. [...] Se nos deixamos guiar pelo Espírito, a riqueza, a variedade, a diversidade nunca dão origem ao conflito, porque Ele nos impele a viver a variedade na comunhão da Igreja. O caminhar juntos na Igreja, guiados pelos Pastores – que para isso têm um carisma e ministério especial – é sinal da ação do Espírito Santo; uma característica fundamental para cada cristão, cada comunidade, cada movimento é a eclesialidade.³⁵

Tais características de harmonia eclesial se concretizam e se especificam na vida comunitária da Igreja:

É no âmbito da comunidade que desabrocham e florescem os dons que o Pai nos concede em abundância; e é no seio da comunidade que aprendemos a reconhecê-los como um sinal do seu amor por todos os seus filhos. [...] na comunidade cristã temos necessidade uns dos outros, e que cada dádiva recebida se realiza plenamente quando é compartilhada com os irmãos, para o bem de todos. A Igreja é assim! E quando a Igreja, na variedade dos seus carismas, se exprime em comunhão, não pode errar: é a beleza e a força do sensus fidei, daquele sentido sobrenatural

³⁴ BENTO XVI. *Discurso à peregrinação promovida pela Fraternidade Comunhão e Libertação*, 24 de março de 2007. Vaticano. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comunione-liberazione.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

³⁵ FRANCISCO. *Omelia nella Solenità di Pentecoste con i Movimenti e le Nuove Comunità, le Associazioni e le Aggregazioni laicali*, 19 maggio 2013: *In: Insegnamenti di Francesco*, 2013, p. 208.



*da fé, que é conferido pelo Espírito Santo a fim de que, juntos, possamos entrar no cerne do Evangelho e aprender a seguir Jesus na nossa vida.*³⁶

Em síntese, é possível reconhecer uma convergência expressiva do Magistério recente a respeito dos carismas. A diferença entre dons carismáticos e dons hierárquicos, bem como sua harmonia, baseadas em sua natureza pneumatológica e eclesial, mantém os carismas em sua genuinidade e a serviço da comunhão e da missão.

5 O fundamento da relação entre os dons hierárquicos e os dons carismáticos

A Igreja, mistério de comunhão, e sua missão evangelizadora e salvífica constituem o referencial inicial para a compreensão da eclesialidade das Novas Comunidades e, de modo mais amplo, da relação entre os dons hierárquicos e carismáticos. Ela, “povo reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo.”³⁷ A plena participação na comunhão e na missão da Igreja é servida pelos dons hierárquicos e carismático e por sua harmoniosa relação.

O Concílio Vaticano II ensina que

*O Espírito Santo habita nos crentes, enche e rege toda a Igreja, realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente em Cristo, que é princípio da unidade da Igreja. Ele faz a distribuição das graças e dos ofícios, enriquecendo a Igreja de Jesus Cristo com múltiplos dons, ‘a fim de aperfeiçoar os santos para a obra do ministério, na edificação do corpo de Cristo’ (Ef 4,12)*³⁸.

A comunhão dos fiéis em Cristo tem caráter pneumatológico e é fruto da atuação do Espírito Santo. Isso é o que confere à Igreja o caráter de Sacramento, “sinal e instrumento da íntima união com Deus e da

³⁶ FRANCISCO. Udienda Generale 1 ottobre 2014. In: *L'Osservatore Romano*, 2 ottobre 2014, p. 8.

³⁷ CIPRIANO DE CARTAGO. *De oratione dominica*, 23: PL 4, col. 553 (LG 4).

³⁸ PAULO VI. Decreto *Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo*. Vaticano, 21 de novembro de 1964. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



unidade de todo o gênero humano.”³⁹ O fundamento da participação dos fiéis na comunhão que é a Igreja são os sacramentos da iniciação cristã.

*Trata-se fundamentalmente da comunhão com Deus, por meio de Jesus Cristo, no Espírito Santo. Esta comunhão se tem na palavra de Deus e nos Sacramentos. O Batismo [em estreita comunhão com a Confirmação] é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja. A Eucaristia é a fonte e o cume de toda a vida Cristã.*⁴⁰

Os sacramentos da iniciação cristã produzem a vida cristã e sobre eles se apoiam os dons hierárquicos e carismáticos. Com identidade teológica e posição eclesial específicas, têm em comum a finalidade de edificação da Igreja e de cumprimento de sua missão.

Para a compreensão dos dons hierárquicos, no Concílio Vaticano II, a *Lumen Gentium* é um referencial privilegiado.

*Na edificação do Corpo de Cristo existe diversidade de membros e de funções. É um mesmo Espírito que distribui os seus vários dons segundo a sua riqueza e as necessidades dos ministérios para utilidade da Igreja (1Cor 12,1-11). Entre estes dons, sobressai a graça dos Apóstolos, a cuja autoridade o mesmo Espírito submeteu também os carismáticos (1Cor 14).*⁴¹

Por meio dos dons hierárquicos, o Espírito Santo assegura à Igreja a permanente contemporaneidade da mediação salvífica de Cristo. Primeira referência do conferimento dos dons hierárquicos é a consagração episcopal. A partir dela, os mesmos dons hierárquicos são compreendidos em relação aos outros graus da ordem.

*Na pessoa dos Bispos, assistidos pelos presbíteros, está presente no meio dos fiéis o Senhor Jesus Cristo, pontífice máximo. [...] Para desempenhar tão elevadas funções, os Apóstolos foram enriquecidos por Cristo com uma efusão especial do Espírito Santo que sobre eles desceu (At 1,8; 2,4; Jo 20,22-23), e eles mesmos transmitiram este dom do Espírito aos seus colaboradores pela imposição das mãos (1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7), o qual foi transmitido até aos nossos dias através da consagração episcopal.*⁴²

³⁹ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 1, 49.

⁴⁰ SECONDAASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI. Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. *Relatio Finalis*, 7 de dezembro de 1985, II C 1: Enchiridion Vaticanum, v. 9. p. 1800.

⁴¹ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 7.

⁴² CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 7.



Os dons hierárquicos próprios do sacramento da ordem são dados para que não faltem nunca à Igreja comunhão, a oferta objetiva da graça sacramental, o anúncio normativo da Palavra de Deus e o cuidado pastoral.

A edificação da Igreja e sua renovação também é servida pelas “graças especiais”, ou dons carismáticos, as quais tornam os fiéis de todas as classes “aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja.”⁴³

O Espírito Santo – que opera a santificação do Povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos – concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (1Cor 12,7), ‘distribuindo-os por cada um conforme lhe apraz’ (1Cor 12,11), a fim de que ‘cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu’ e todos atuem, ‘como bons administradores da multiforme graça de Deus’ (1Pd 4,10), para a edificação, no amor, do corpo todo (Ef 4,1) (AA 3).⁴⁴

Assim, os dons livremente concedidos pelo Espírito Santo são acolhidos e vividos pelos fiéis em uma riqueza que se insere na vida ordinária da Igreja e que, geralmente, não necessitam alguma forma particular de regulamentação. Diferentemente, os dons carismáticos que se apresentam como “carisma originário” ou “fundacional” têm necessidade de um reconhecimento específico pela autoridade eclesial em vista de duas finalidades: 1) para que se articulem adequadamente na comunhão eclesial e 2) para que sejam fielmente transmitidos no tempo.

Em vista dessa regulamentação é necessário um discernimento que compete a quem na Igreja tem a autoridade sacramental. Trata-se de um serviço de grande importância que cabe aos pastores cumprir.⁴⁵

A realidade agregativa surgida de um carisma condiviso necessita de tempo para manifestar adequadamente suas potencialidades – por meio dos desdobramentos práticos e institucionais – e para adquirir uma configuração estável. O acompanhamento benévolo do Bispo é fundamental, bem como sua atenção em vista do discernimento não só da autenticidade do carisma, mas também de sua configuração eclesial concreta.

⁴³ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 12.

⁴⁴ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 12.

⁴⁵ CATECISMO da Igreja Católica. Vaticano. 1992; ClgC 798. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



Sirvam de ícone desse acompanhamento os dois Bispos de Assis dos tempos de São Francisco. O primeiro, Guido, o acolheu e lhe cobriu com sua capa, quando, nu, separa-se do pai da terra para obedecer ao Pai do céu. Sobre o significado desse acontecimento, esclarece Bento XVI: “É necessário redescobrir o valor não apenas biográfico, mas ‘eclesiológico’, deste encontro do jovem Francisco com o Bispo D. Guido, a cujo discernimento e em cujas mãos entregou, despojando-se de tudo, a sua opção de vida por Cristo (1 *Cel* I, 6, 14-15: FF 343-344).”⁴⁶ E, dois anos mais tarde, o mesmo Papa volta a esse episódio e comenta: “*O jovem Francisco sentia um afeto verdadeiramente filial pelo seu Bispo, e foi nas suas mãos que, despojando-se de tudo, fez a profissão de uma vida já totalmente consagrada ao Senhor.*”⁴⁷ O segundo Bispo Guido, já no final da vida de São Francisco, o acolheu nos últimos meses de sua vida e permitiu que o palácio episcopal se tornasse um centro de visitas e peregrinações pois o *poverello* era já considerado santo em vida.

S. João Paulo II expressa a natureza e a finalidade desse acompanhamento episcopal:

Os Pastores na Igreja, mesmo perante possíveis e compreensíveis dificuldades de algumas formas agregativas e perante novas formas, que se vão impondo, não podem abdicar do serviço da sua autoridade, não apenas pelo bem da Igreja, mas até pelo bem dessas mesmas agregações laicais. Nesse sentido, eles devem acompanhar a sua ação de discernimento com a orientação e, sobretudo, com o encorajamento em ordem a um crescimento das agregações dos fiéis leigos na comunhão e na missão da Igreja.

6 Critérios para o discernimento

Em vista do acompanhamento e do discernimento eclesial dos dons carismáticos vividos comunitariamente e da configuração das formas comunitárias deles brotadas, S. João Paulo II oferece cinco critérios: 1) expressar concretamente a busca da santidade; 2) ser lugar de anúncio e

⁴⁶ BENTO XVI. *Discurso ao clero, aos religiosos e às religiosas durante o encontro na catedral de São Rufino*, 17 de junho de 2007. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070617_clero-assisi.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

⁴⁷ BENTO XVI. *Discurso aos jovens*. Assis, 07 de junho de 2009. Não Paginado. Disponível em: <https://presbiteros.org.br/discurso-de-bento-xvi-aos-jovens-em-assis/>. Acesso em: 15 jan. 2023.



de educação na fé; 3) disponibilidade em aceitar o Magistério do Papa, as orientações pastorais do Bipo e manifestar estima por todas as formas de apostolado; 4) participação na finalidade apostólica da Igreja e atuação evangelizadora coerente; 5) atuação na sociedade em conformidade com a doutrina social da Igreja.⁴⁸

Além desses critérios, no mesmo documento, elenca alguns frutos para a verificação dos critérios a servirem como indicativos para o discernimento:

o gosto renovado pela oração, a contemplação, a vida litúrgica e sacramental; a animação pelo florescimento de vocações ao matrimônio cristão, ao sacerdócio ministerial, à vida consagrada; a disponibilidade em participar nos programas e nas atividades da Igreja, tanto a nível local como nacional ou internacional; o empenhamento catequético e a capacidade pedagógica de formar os cristãos; o impulso em ordem a uma presença cristã nos vários ambientes da vida social e a criação e animação de obras caritativas, culturais e espirituais; o espírito de desapego e de pobreza evangélica em ordem a uma caridade mais generosa para com todos; as conversões à vida cristã ou o regresso à comunhão por parte de batizados 'afastados'.⁴⁹

Os critérios oferecidos pela CDF na carta *Iuvenescit Ecclesia* retoma e os enriquece com contribuições recentes do magistério da Igreja, especialmente do Papa Francisco: 1) primado da vocação à santidade; 2) empenho na difusão missionária do Evangelho; 3) confissão da fé católica; 4) testemunho de uma comunhão real com toda a Igreja; 5) reconhecimento e estima da recíproca complementariedade com outros componentes carismáticos da Igreja; 6) aceitação de momentos de prova no discernimento dos carismas; 7) presença de frutos espirituais; 8) dimensão social da evangelização.

7 A atuação da relação entre os dons hierárquicos e os dons carismáticos

A atuação concreta dos dons hierárquicos e carismáticos, bem como as relações entre eles seguem os ritmos concretos da vida eclesial,

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; CFL 30.

⁴⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; CFL 30.



embora possam encontrar momentos mais específicos e destacados, se dão ordinariamente no desenrolar dos fatos quotidianos.

O reconhecimento, o respeito e a valorização do que é específico de cada um é a base dessa vivência eclesial normal. Os pastores reconhecendo a existência e a importância dos dons carismáticos e dando amplo espaço para sua vivência e atuação; os fiéis pertencentes a realidades agregativas surgidas de dons carismáticos compartilhados reconhecendo, respeitando e obedecendo à autoridade dos pastores.

A inserção da vida pastoral da Igreja particular em que nasceu ou em que está presente é decisiva para a vivência dos dons carismáticos, também das realidades agregativas surgidas de dons compartilhados. As Igrejas particulares são formadas à imagem da Igreja universal, nelas e a partir delas existe a Igreja una e única.⁵⁰ Nelas está verdadeiramente presente e atuante a Igreja de Cristo.⁵¹ A capacidade dos membros das Novas Comunidades de viver eclesialmente inseridos nas Igrejas particulares, nelas sendo nutridos na fé e com elas colaborando lealmente é fundamental para que a configuração mesma da vida comunitária e das formas de apostolado que desempenham permaneçam autenticamente católicas. São necessários a abertura e o acolhimento por parte dos pastores e das Igrejas particulares, para que as Novas Comunidades possam existir, ocupar lugares específicos na ação pastoral e propor iniciativas. “Respeitada a devida relação com a autoridade eclesiástica, os leigos têm o direito de fundar associações, dirigir-las e dar nome às já existentes.”⁵²

Essa liberdade constitui um verdadeiro e próprio direito que não deriva de uma espécie de “concessão” da autoridade, mas que promana do Batismo, qual sacramento que chama os fiéis leigos para participarem ativamente na comunhão e na missão da Igreja. [...] Trata-se de uma liberdade reconhecida e garantida pela autoridade eclesiástica e que deve ser exercida sempre e só na comunhão da Igreja: nesse sentido o direito dos fiéis leigos em agregar-se é essencialmente relativo à vida de comunhão e missão e à própria Igreja (CfL 29).⁵³

Nas Novas Comunidades, formadas em grandíssima parte por leigos e leigas, muitas dessas pessoas já casadas, são cada vez mais

⁵⁰ CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 23.

⁵¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; 30.

⁵² PAULO VI, 1965; AA 19; AA 15. Ver: CONCÍLIO VATICANO II, 1964; LG 37.

⁵³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, 2016; CFL 29.



comum e frequente, mostrando vocações especiais de consagração e ao ministério ordenado. A Igreja vai fazendo um caminho de discernimento a respeito das formas jurídicas e práticas concretas, para que essa convivência de pessoas de diversos estados de vida, que compartilhem a identificação comunitária a partir de um dom carismático originário, possam viver e atuar coerentemente, ao mesmo tempo, com o dom carismático e com a natureza eclesial e espiritual do próprio estado de vida. Antes mesmo das soluções jurídicas é decisivo que a prática seja conduzida no completo respeito pelas normas e orientações eclesiais referentes aos estados de vida.

Nessa forma de compartilhamento carismático por membros de diversos estados de vida se manifesta uma peculiar forma agregativa, pois já não se trata mais de agregações laicais, embora os membros do estado de vida leigo possam ser a maioria. Trata-se de associações eclesiais a título mais específico, pois nascidas “de uma concepção orgânica e global da natureza e da missão da Igreja, fundamentada sobre o sacerdócio comum o qual, antes de diferenciar qualitativamente o leigo do ministro ordenado, o reúne a todos os fiéis e, portanto, também aos ministros ordenados.”⁵⁴

*São ‘eclesiais’, porque podem pertencer a estas – e, de fato, pertencem – todas as ordens de pessoas na Igreja, leigos ou religiosos, homens e mulheres, sacerdotes e bispos, crianças e adultos, pessoas de todas as classes sociais, em espírito de comunhão entre as diversas vocações, que no Movimento ‘realizam a Igreja’ na variedade dos seus componentes.*⁵⁵

Isso, evidentemente, traz consigo exigências específicas.

*Em nossos dias, uma das questões fundamentais a serem consideradas quando se fala em agregações laicais é a de sua identidade eclesial. Os termos ‘católico’ ou ‘eclesial’ não devem, de fato, ser reduzidos a uma função decorativa. Estes indicam a natureza mais profunda de uma agregação e supõem um programa claro de vida e de ação que deve ser compatível com esta natureza.*⁵⁶

⁵⁴ ARDUSSO, Franco. Movimenti ecclesiali e rapporto con la Chiesa. In: I movimenti ecclesiali: esperienza e teologia. *Apud Credere Oggi*, 5, n. 17, p. 57-69, 1983, p. 64.

⁵⁵ DE ROSA, Giuseppe. I movimenti ecclesiali oggi. In: *La Civiltà Cattolica*, Roma, V, II, N. 155, 2004, p. 523-536, p. 527.

⁵⁶ RYLKO, Stanislaw. Il Concilio Vaticano II, pietra miliare nel cammino del laicato cattolico. In: Pontificium Consilium pro Laicis. *Atti del Congresso del Laicato Cattolico – Testimoni di Cristo nel nuovo Millennio* (Roma, 25 – 30 Novembre 2000) Città del Vaticano: LEV, 2000. p. 115-142, p. 133.



Tal caráter eclesial global remete à eclesiologia do Concílio Vaticano II e à sua concepção da Igreja Mistério e povo de Deus antes e mais fundamentalmente que todas as diferenciações de estados de vida ou ministérios. O teólogo e canonista D. Eugenio Corecco, reafirma que a teologia dos carismas recolhida em LG 12 desempenha historicamente um papel libertador: o Concílio Vaticano II, “confirmando que o carisma é dado aos ‘fieis de todas as ordens’ pelo Espírito Santo e, portanto, aos clérigos, religiosos e leigos, foi extremamente libertador.”⁵⁷

8 Desafios pastorais de nosso tempo

A Conferência de Aparecida (2007), como se expressa em seu documento final, reconhece que a época atual se caracteriza por mudanças rápidas e profundas que, em consequência, põem em crise os paradigmas pastorais estabelecidos que se formaram em relação a contextos muito diversos. Isso pede uma conversão pastoral missionária. O Papa Francisco, desde a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), impôs seu ensinamento nesse contexto e impulsiona a Igreja a uma saída missionária transformadora e renovadora de suas estruturas pastorais.

Isso tem implicações bem concretas para nossas Igrejas locais, pois elas, como porção do povo de Deus enraizadas cultural e historicamente, em sua relação constitutiva com a sociedade, se veem bem desafiadas concretamente por esse contexto e provocadas a encontrar soluções práticas. Secularmente, pensa-se na atuação das Igrejas particulares fundamentalmente a partir das paróquias. No início da modernidade, o Concílio de Trento encontrou na renovação das paróquias uma solução de grande sucesso para os desafios do período subsequente: a proximidade e a visita de pastores com sólida formação, a pregação dominical com clareza bíblico-doutrinal, enriquecida depois com o florescimento de associações e movimentos laicais que permitiram à Igreja marcar presença evangelizadora e socialmente significativa nos anos da assim chamada modernidade.

Esses mesmos elementos, indispensáveis para a atuação eclesial, entraram em crise junto com a crise da configuração predominantemente

⁵⁷ CORECCO, Eugenio. Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa. In: CAMISASCA, Massimo; VITALI, Maurizio (ed.). *I Movimenti nella Chiesa negli anni 80 – Atti del 1° Convegno Internazionale* (Roma, 23-27 Settembre 1981). Milano: Jaca Book, 1982. p. 203-234, p. 217.



territorial-geográfica das formas de vinculação das pessoas entre si. A paróquia já não dá mais conta de aglutinar e articular todas as formas de atuação pastoral da Igreja. Ela continua tendo um papel fundamental, não foi e possivelmente não será superada, como instrumento de evangelização e de acompanhamento fundamental de grande parte, talvez a maior parte, dos fiéis. Sobretudo sua flexibilidade identitária, que o Papa Francisco chamou de plasticidade,⁵⁸ lhe permite adaptar-se às mudanças culturais e aos meios sociais.

O atual contexto de ambientação da Igreja particular – também, portanto, das paróquias – é a cidade, com seus variados ambientes e sua complexa configuração. Mais que um local, a cidade é uma forma de vida é um estilo de convivência, é um emaranhado de relações difícil de se compreender e que “funciona” com lógicas diversas, às vezes convergentes, outras vezes conflitivas. A lógica que predomina tende a assumir hegemonia sobre as outras e exercer controle sobre elas. Do ponto de vista cristão, o Papa Francisco falou disso em termos de uma crise antropológica profunda,⁵⁹ que tende a hipostasiar o valor do consumo em detrimento de outros valores antropológicamente mais importantes e o conseqüente descarte das pessoas cujo potencial para o consumo tenha declinado ou não seja significativo.⁶⁰ Destacou como conseqüências mais nefastas a crise do comunitário e a autorreferencialidade, a globalização da indiferença. Coerentemente, apontou para a Igreja o caminho de uma saída missionária baseada na felicidade do encontro com Cristo a ser partilhada e na convicção de que na adesão a ele a vida se torna mais plena e a transformação do mundo mais coerente; tornou a apontar o caminho da vida fraterna e comunitária como valores que habitam o coração do Evangelho.⁶¹

Especificamente a respeito da resposta ao urbano como desafio às paróquias, o Papa Francisco indica a necessidade de ações com características inovadoras, atraentes e significativas para as pessoas identificadas com a cultura urbana, especialmente espaços de oração e de

⁵⁸ FRANCISCO. *Carta de Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma, 2013. Não Paginado. LG 28. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

⁵⁹ FRANCISCO, 2013; EG 55.

⁶⁰ FRANCISCO, 2013; EG 2, 53, 55, 60, 196.

⁶¹ FRANCISCO, 2013; EG 24.



comunhão⁶². Esses dois elementos ele os indica não simplesmente a modo de exemplo. São para ele os mais importantes, pois se trata da relação com Deus (oração) e das relações fraternas (comunhão), uma vez que “todos fomos criados para aquilo que o Evangelho nos propõe: a amizade com Jesus e o amor fraterno.”⁶³ Tomando partida nesse ponto crucial, a evangelização nesse contexto precisa, então, iluminar os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e também suscitar valores fundamentais. “É necessário chegar aonde são concebidas as novas histórias e paradigmas, alcançar com a Palavra de Jesus os núcleos mais profundos da alma das cidades. [...] A Igreja é chamada a ser servidora dum diálogo difícil.”⁶⁴ “Quando se consegue exprimir, de forma adequada e bela, o conteúdo essencial do Evangelho, de certeza que essa mensagem fala aos anseios mais profundos do coração.”⁶⁵

Propostas significativas de teologia pastoral apontam para o valor primário da presença e da proximidade como caminho da Igreja na cidade. O Próprio Papa Francisco tem mencionado diversas vezes suas reservas a um “excesso de planejamento” e repetido sua convicção de que a transformação missionária da Igreja não se produza por planos. Sair em missão, anunciar e partilhar a fé é o caminho tanto para o crescimento na mesma fé quanto para a renovação eclesial. Um tal posicionamento não é arbitrário nem ingênuo. Tem muito boas bases antropológicas. Contribuições muito significativas apontam para a cultura como porta de entrada da cidade e para a corporeidade do contato (con-tato) início de um processo de adesão à fé culturalmente significativo.⁶⁶

Há muitos sinais de crise do paradigma da teologia pastoral que temos praticado desde o final da década de cinquenta do século passado. Partir da análise sócio-estrutural da realidade e de marcos referenciais teológicos produziu muitos frutos. Sua marca registrada é a especialização crescente da ação evangelizadora em muitas pastorais específicas. Cada vez mais os pastores (não os pastoralistas) reclamam do cansaço, da dificuldade de encontrar agentes de pastoral, da sobrecarga de trabalho,

⁶² FRANCISCO, 2013; EG 23.

⁶³ FRANCISCO, 2013; EG 265.

⁶⁴ FRANCISCO, 2013; EG 74.

⁶⁵ FRANCISCO, 2013; EG 265.

⁶⁶ BRAVO, B. *La cultura, puerta de entrada de la urbe*. Congreso del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación Pastoral Urbana. México. 26 de febrero al 2 de marzo de 2013. Disponível em: <https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/www.icala.de.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.



etc. As “pistas” dadas pelo Papa Francisco apontam para um novo paradigma, que não despreza nem a análise da realidade e nem os referenciais teológicos, mas os redimensiona e os reposiciona. Redimensiona, porque, reafirmando a importância de “estudar os sinais dos tempos,”⁶⁷ assume uma perspectiva pastoral,⁶⁸ de discernimento evangélico.⁶⁹ Reposiciona, porque no início está claramente a experiência do encontro e da convivência, a experiência do amor de Deus e de ser acolhido e pertencer a uma comunidade de fé e no percurso todo, o centro é ocupado explicitamente por Jesus Cristo, pelo querigma.⁷⁰

Na homilia das Vésperas na Catedral de Québec, já citada, o Papa Francisco partilha o modo como interpreta o desafio missionário atual

[...] damo-nos conta de não ser a fé que está em crise, mas certas formas e modos com que a anunciamos. Por isso a secularização é um desafio para a nossa imaginação pastoral, é ‘a ocasião para a recomposição da vida espiritual em novas formas e para novas maneiras de existir’ (C. Taylor; A Secular Age, Cambridge 2007, p. 437). Assim, o olhar que discerne, ao mesmo tempo que nos mostra as dificuldades que temos na transmissão da alegria da fé, estimula-nos a encontrar uma nova paixão pela evangelização, procurar novas linguagens, mudar algumas prioridades pastorais, ir ao essencial.

Especificamente no Brasil, a Igreja discerniu que a grande prioridade pastoral no atual contexto é a promoção de comunidades eclesiais missionárias como lugares de vivência e testemunho cristão.⁷¹ O conhecimento das Novas Comunidades e a contribuição para sua adequada inserção na vida pastoral pode, em muito, contribuir para a renovação eclesial em vista da “conversão missionária e pastoral” auspiciada pela Conferência de Aparecida e pelo Magistério do Papa Francisco.

Muitas pessoas carecem da experiência da bondade de Deus. Não encontram qualquer ponto de contato com as Igrejas institucionais

⁶⁷ PAULO VI. *Carta Encíclica Ecclesiam Suam*. Roma, 1964; 19. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

⁶⁸ FRANCISCO, 2013; EG 51.

⁶⁹ FRANCISCO, 2013; EG 50.

⁷⁰ FRANCISCO, 2013; EG 160-175.

⁷¹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora*. Da Igreja no Brasil 2019-2023. Brasília: CNBB, 2019. Doc. 109, n. 35.



e suas estruturas tradicionais. [...] Se não chegarmos a uma verdadeira renovação da fé, qualquer reforma estrutural permanecerá ineficaz. [...] As pessoas precisam de lugares, onde possam expor a sua nostalgia interior. E, aqui somos chamados a procurar novos caminhos da evangelização. Um destes caminhos poderia ser as pequenas comunidades, onde sobrevivem as amizades, que são aprofundadas na frequente adoração comunitária de Deus. Onde há pessoas que partilham experiências de fé nos âmbitos da família, do trabalho e outros, testemunhando assim uma nova proximidade da Igreja à sociedade. Aparece de modo cada vez mais claro que todos necessitam deste alimento do amor, da amizade concreta de um pelo outro e pelo Senhor.⁷²

Em um contexto com tais desafios e com a emergência de uma significativa mudança de paradigma pastoral, as Novas Comunidades se apresentam como nascidas do encontro e da fraternidade e oferecem, isso mesmo, a possibilidade de encontro e de fraternidade. Porém, mesmo pastoralmente, o desafio é inserir-se lealmente no caminho pastoral da Igreja particular em que se encontram e colaborar no projeto pastoral, generosamente. Isso sem negligenciar o cultivo e o aprofundamento do próprio carisma, contribuindo de modo especial e assumindo a missão coerente com ele.

Nesse contexto, cabe aos pastores da Igreja:

Ir ao encontro dos movimentos e comunidades novas com muito amor nos impulsiona a conhecer adequadamente a realidade deles, sem impressões superficiais ou juízos reductivos. Ajuda-nos também a compreender que os movimentos eclesiais e as novas comunidades não são um problema ou um risco a mais, que se soma às nossas já gravosas incumbências. Não! São um dom do Senhor, uma reserva preciosa para enriquecer com os seus carismas toda a comunidade cristã. Por isso não deve faltar um acolhimento confiante que lhes dê espaços e valorize a sua contribuição na vida das Igrejas locais. Dificuldades ou incompreensões não autorizam ao fechamento. O 'muito amor' inspira prudência e paciência.⁷³

⁷² BENTO XVI. *Discurso no encontro com o Comitê Central dos Católicos Alemães (ZDK)*. Friburgo. 24 de setembro de 2011. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_zdk-freiburg.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

⁷³ BENEDETTO XVI. *Discorso ai partecipanti ad un Seminario di Studi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, 17 maggio 2008. p. 15. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080517_vescovi-seminario.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



Precisamente aqui, a reflexão e as orientações a respeito da relação entre os dons carismáticos e os dons hierárquicos mostra toda a sua importância, sua necessidade e sua urgência. O respeito e a fidelidade ao carisma originante e compartilhado e a inserção na vida das Igrejas particulares não se opõem, embora possam viver momentos de dificuldades e tensões. Ambas, a missão específica de discernimento e promoção da comunhão, que são típicas dos pastores, e a vivacidade dos dons carismáticos estão a serviço do Evangelho e são concedidas à Igreja.

Conclusão

Uma primeira conclusão que se impõe é a correlação entre as Novas Comunidades e o Concílio Vaticano II. Primeiramente, em relação a sua eclesiologia sacramental do povo de Deus. As Novas Comunidades se configuram como espaços de convivência e colaboração de pessoas dos variados componentes do povo de Deus, especialmente, quando na diversidade das formas de pertença a elas se encontram leigos e clérigos, consagrados e seculares.

Em relação à eclesiologia conciliar, é evidente ainda a recepção vital que se realiza nas Novas Comunidades da teologia dos carismas, aspecto profundamente tradicional e tão característico da reforma proposta pelo Concílio.

Ainda na mesma referência, é preciso ter presente a recepção da doutrina referente ao exercício da liberdade de iniciativa dos leigos e leigas e o espírito de colaboração propostos pelo Concílio em reiteradas ocasiões entre os fiéis leigos e os ministros ordenados.

Para o bem das Novas Comunidades e para o bem das Igrejas particulares, parece que se deve destacar, com relação aos pastores, especialmente aos bispos, no exercício do ministério apostólico, que cabe a eles dar o primeiro passo e ir ao encontro dessas novas realidades eclesiais.

Referências

ARDUSSO, Franco. *Movimenti ecclesiali e rapporto con la Chiesa. In: I movimenti ecclesiali: esperienza e teologia. Apud Credere Oggi*, 5, n. 17, p. 57-69, 1983, p. 64.



BENEDETTO XVI. *Discorso ai partecipanti ad un Seminario di Studi promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, 17 maggio 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080517_vescovi-seminario.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

BENEDETTO XVI. *Omelia nella Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario "La Aparecida."* 13 maggio 2007. AAS, 2007. p. 433; EG 14.

BENTO XVI. *Discurso à peregrinação promovida pela Fraternidade, Comunhão e Libertação*, 24 de março de 2007. Vaticano. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comunione-liberazione.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

BENTO XVI. *Discurso ao clero, aos religiosos e às religiosas durante o encontro na catedral de São Rufino*, 17 de junho de 2007. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070617_clero-assisi.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

BENTO XVI. *Discurso aos jovens*. Assis, 17 de junho de 2007. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20070617_giovani-assisi.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

BENTO XVI. *Discurso no encontro com o Comitê Central dos Católicos Alemães (ZDK) (24 de setembro de 2011)*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_zdk-freiburg.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

BRAVO, B. *La cultura, puerta de entrada de la urbe*. Congreso del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación Pastoral Urbana. México. 26 de febrero al 2 de marzo de 2013. Disponível em: <https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/www.icala.de.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.

CATECISMO da Igreja Católica. Vaticano. 1992; CIGC 798. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



CASTELLANO, Jesús. *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*. Roma: OCD, 2001. p. 11.

CIPRIANO DE CARTAGO. *De oratione dominica*, 23: PL 4, col. 553; LG 4.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023*. Documentos da CNBB 109. Brasília, Editora: Edições CNBB, 2019.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965. Vaticano. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Vaticano: 1964. Não paginado; LG 4. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. Lettera Iuvenescit Ecclesia ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa. 15 maggio de 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *Mutuae Relationes*. Vaticano, 1990; 34. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsrlife/documents/rc_con_ccsrlife_doc_02021990_directives-on-formation_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

CORECCO, Eugenio. Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa. In: CAMISASCA, Massimo. VITALI, Maurizio. (edd.). *I Movimenti nella Chiesa negli anni 80. Atti del 1° Convegno Internazionale (Roma, 23-27 Settembre 1981)*. Milano: Jaca Book, 1982. p. 203-234, p. 217.

DE ROSA, Giuseppe. I movimenti ecclesiali oggi. In: *La Civiltà Cattolica*, Roma, V. II, N. 155, p. 523-536, 2004.

FRANCISCO. *Viagem Apostólica do Papa Francisco ao Canadá. Homilia com os bispos, os presbíteros, os diáconos, os seminaristas e os agentes de pastoral na Catedral de Notre Dame em Québec*, 28 de julho de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220728-omelia-vespri-quebec.html>. Acesso em: 15 jan. 2023.



FRANCISCO. Omelia nella Solenità di Pentecoste com i Movimentel le Nuove Comunità, le Associazioni e le Aggregazioni laicai, 19 maggio 2013. In: *Insegnamenti Di Francesco I*, 2013, Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

FRANCISCO. *Udienda Generale*, 1 ottobre 2014. L'Osservatore Romano, 2 ottobre 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141001_udienda-generale.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

FRANCISCO. *Homilia com os bispos, os presbíteros, os diáconos, os seminaristas e os agentes de pastoral na Catedral de Notre Dame*. Québec, 28 de julho de 2022. Não Paginado. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220728-omelia-vespri-quebec.html>. Acesso em: 15 jan. 2023.

GIOVANNI PAOLO II. Discorso agli appartenenti ai Movimenti ecclesiali e alle nuove Comunità nella vigilia di Pentecoste, 30 maggio 1998, n. 7. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. XXI, 1, 1998. p. 1123.

GIOVANNI PAOLO II. Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i laici, 27 maggio 1998. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. XXI, n. 4, 1, p. 1061-1065, 1998, p. 1064.

PAULO VI. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo*. Vaticano, 21 de novembro de 1964. Não paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

PAULO VI. *Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o Apostolado dos Leigos*. Vaticano, 28 de novembro de 1965. Não Paginado. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em: 15 jan. 2023.

PIO XII. *Mystici Corporis*. 29 de junho de 1949. p. 206-230. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Acesso em: 15 jan. 2023.



RATZINGER, J. I Movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. *In: Pontificium Consilium Pro Laicis. I Movimenti nella Chiesa – Atti del Congresso Mondiale dei Movimenti Ecclesiali*. Roma, 27-29 maggio 1998. Città del Vaticano: LEV, 1999. p. 23-51, p. 47.

RYLKO, Stanislaw. Il Concilio Vaticano II, pietra miliare nel cammino del laicato cattolico. *In: Pontificium Consilium pro Laicis. Atti del Congresso del Laicato Cattolico – Testimoni di Cristo nel nuovo Millennio* (Roma, 25-30 Novembre 2000). Città del Vaticano: LEV, 2000. p. 115-142, p. 133.

SECONDA ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI. Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. *Relatio Finalis*, 7 de dezembro de 1985, II C 1: Enchiridion Vaticanum, v. 9, p. 1800.



O sacerdócio de todas as pessoas crentes numa perspectiva decolonial

The priesthood of all believer people from
a decolonial perspective

*Celso Gabatz**

EST

*Samir Saft***

EST

*Joelson Erbert Martins****

EST

*Oneide Bobsin*****

EST

Recebido em: 10/05/2023. Aceito em: 25/05/2023.

* Pós-Doutor pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) na Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Doutor em Ciências Sociais (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, São Leopoldo, RS, 2017). Mestre em História (Universidade de Passo Fundo, UPF, RS, 2013). Graduado em Teologia, Filosofia e Sociologia. Professor Colaborador junto ao Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST, São Leopoldo, RS.

E-mail: gabatz12@hotmail.com.

** Mestrando em Teologia na Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Graduado em Teologia (Faculdades EST, 2015). Professor em seminários teológicos nos Estados do Rio Grande do Sul e em São Paulo. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

E-mail: samirsaft@hotmail.com.

*** Mestrando em Teologia na Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Graduado em Teologia (Faculdade Luterana de Teologia, 2013). Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e professor visitante na FATEV, Curitiba, PR. Bolsista da Federação Luterana Mundial (FLM).

E-mail: pastorjoelsonmartins@gmail.com.

**** Doutor em Ciências Sociais (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 1992). Mestre em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 1984). Bacharel em Teologia (Faculdades EST, 1981). Professor de Ciências da Religião na Faculdades EST.

E-mail: obobsin@est.edu.br.

Dossiê





Resumo: O presente artigo tem como tema o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes numa perspectiva decolonial. Dada a premissa, o trabalho propõe conceituar os dois temas e interligá-los, problematizando desafios à teologia hodierna. Faz-se um apanhado em perspectiva histórica e também sociológica para, por extensão, ilustrar uma abordagem teológica ao destacar o pensamento do reformador alemão Martinho Lutero sobre a doutrina do sacerdócio geral. Diferentes contribuições autorais são elencadas a partir de artigos relacionados ao tema. Destacam-se, de forma prioritária, autores como Walter Mignolo, Alister Mcgrath, Stefano Raschietti, Carlos Cunha e David Bosch. A teologia, como ciência humana, é desafiada pelo pensamento decolonial e, nesse sentido, o presente artigo propõe um caminho de contribuição reflexiva à comunidade acadêmica e eclesial ao abordar o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes no horizonte da decolonialidade e seus desdobramentos no contexto atual.

Palavras-Chave: Sacerdócio Geral de Todas as Pessoas Crentes; decolonialidade; Teologia; atualidade.

Abstract: This article has as its theme the general priesthood of all believers in a decolonial perspective. Given this premise, the work proposes to conceptualize the two themes and interconnect, problematizing challenges to current theology. A journey is made in historical and sociological perspective to by extension illustrate a theological approach highlighting the thought of the German reformer Martin Luther on the doctrine of the general priesthood. Different authors contributions are listed from articles related to the subject. Authors such as Walter Mignolo, Alister Mcgrath, Stefano Raschietti, Carlos Cunha and David Bosch stand out as a priority. Authors such as Walter Mignolo, Alister Mcgrath, Stefano Raschietti, Carlos Cunha and David Bosch stand out as a priority. Theology, as a human science, is questioned by decolonial thought and, in this sense, this article proposes a path of reflective contribution to the academic and ecclesial community, addressing the general priesthood of all believers on the horizon of decolonial and its consequences in the current context.

Keywords: General Priesthood of All Believers; decoloniality; Theology; present.

Introdução

Ao chamar pessoas simples e, por vezes, excluídas e marginalizadas da participação religiosa para fazer parte de seu grupo de seguidores, Jesus valorizou e promoveu a participação de todas as pessoas em seu ministério e as incumbiu de levar adiante os seus ensinamentos. Lideranças religiosas, à época de Jesus, não raro, souberam utilizar de forma estratégica sua posição no âmbito da religião para exercer poder e controle. Assim, mantinha-se o *status* de autoridade e se promovia uma suposta superioridade enquanto elite espiritual em relação as demais pessoas “comuns”. Desse modo, a religião foi usada como meio de opressão, dominação e segregação. Jesus desconstruiu esta concepção religiosa.



Através de sua vida e ministério, Jesus subverteu a lógica de poder invertendo os valores que validavam tal pensamento em seu tempo. Para as pessoas que o seguiam, Jesus afirmou categoricamente que entre elas não deveria ser assim. Quem quisesse se tornar importante deveria assumir uma postura de amor, serviço e dedicação aos mais necessitados ou marginalizados (Mateus 20.26). “É indubitável que Jesus de Nazaré rompeu com toda a tradição judaica quando escolheu seus discípulos não entre a classe sacerdotal, mas, dentre pescadores, publicanos e afins.” (BOSCH, 2014, p. 558). Ainda que Jesus tenha se mantido fiel aos preceitos elementares da tradição judaica, pode-se reconhecer que a sua postura como mestre religioso foi extremamente revolucionária se comparada aos grupos dos fariseus e saduceus.

Percebe-se nos relatos dos escritos do Novo Testamento que as primeiras comunidades cristãs tinham como característica organizacional básica uma estrutura cooperativa e descentralizada. As diversas funções existentes no contexto dessas comunidades não eram entendidas como agrupamentos hierárquicos e de dominação, seguindo assim o modelo estabelecido e ensinado por Jesus. Essas primeiras comunidades conseguiram se desenvolver a partir de um modelo organizacional menos hierárquico e mais compartilhado, com base no exercício do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes.

Com o passar do tempo, porém, o foco na unidade institucional e doutrinária levou a Igreja Cristã a um intenso processo de clericalização e institucionalização que em grande parte sufocou a participação das pessoas “comuns” da comunidade. Os resultados desse processo se fazem sentir até os dias atuais. “Durante quase 19 séculos e em praticamente todas as tradições eclesiásticas, entendeu-se o ministério quase que exclusivamente em termos de serviço de ministros ordenados” (BOSCH, 2014, p. 558).

A realidade eclesiástica brasileira, especialmente no contexto das Igrejas históricas, foi fortemente influenciada pelo modelo europeu e norte-americano. Nele, o ministério eclesiástico está fortemente atrelado à figura da pessoa institucionalmente ordenada. Considerando essa realidade e a relevância do tema do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes no contexto brasileiro, o presente artigo se propõe a analisar esta temática numa perspectiva decolonial, com o objetivo de entabular um debate que amplie possibilidades concernentes a uma prática emancipatória da espiritualidade e do exercício da fé cristã.



A abordagem se dividirá em três partes. Na primeira, busca-se descortinar o tema do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes destacando pontos relevantes da história da Igreja cristã e da teologia. Adicionalmente, se procura situar o tema no contexto da realidade brasileira a partir de reflexões e estudos que engendram uma perspectiva crítica. A segunda parte do artigo, também com uma dimensão conceitual, sugere uma síntese do pensamento decolonial, sua origem e pontos relevantes ao debate. A terceira parte, por sua vez, buscará identificar os parâmetros que desafiam a teologia para uma reflexão sobre as premissas da liberdade da pessoa humana diante de diferentes formas de dominação e subalternização. Não por acaso, o artigo descortina possíveis aportes sobre como o pensamento decolonial pode contribuir para um melhor entendimento do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes face aos desafios do tempo presente.

1 O Sacerdócio Geral de Todas as Pessoas Crentes

Ao analisar os escritos do Novo Testamento, é possível identificar que o modelo organizacional das primeiras comunidades cristãs, logo no início que foram constituídas, mantinha uma certa estrutura organizacional com pessoas exercendo diferentes funções de liderança. Contudo, o que caracterizou essas comunidades foi a experiência participativa e colaborativa de quem pertencia às comunidades, conforme o dom e habilidade de cada um (Romanos 12.3-8; 1Coríntio 12; 1Pedro 2.9). “A maioria dos ‘líderes’ na igreja primitiva são figuras carismáticas, líderes naturais, tanto homens quanto mulheres” (BOSCH, 2014, p. 559).

O sacerdócio geral de todas as pessoas crentes, com base no ensino de Jesus, detinha prevalência sobre o modelo sacerdotal centrado numa pessoa específica, comum no judaísmo. Cada pessoa exercia e expressava a sua fé e a espiritualidade a partir dos seus dons, habilidades, conhecimentos e culturas específicas, cooperando para o testemunho e promoção do Evangelho de Jesus Cristo. Em “Cristo, todos os cristãos e cristãs, todos os crentes, sem exceção, são sacerdotes, habilitados a esse exercício dentre da igreja” (ROLDÁN, 2011, p. 114). Contudo, com o passar dos anos, a Igreja Cristã foi gradativamente substituindo o sacerdócio geral de todas as pessoas crentes pelo ministério centrado na figura sacerdotal. Esse movimento foi motivado pela preocupação com a preservação de alguns princípios teológicos e a unidade da Igreja devido a ensinamentos considerados heréticos e o embate com outras formas de pensamento que



a Igreja se deparou ao expandir sua inserção no contexto greco-romano. Tendo em vista a preocupação com a preservação e unidade doutrinária da Igreja, entendeu-se que a figura sacerdotal seria essencial.

Os cristãos eram pessoas que se reuniam em fé ao redor de Cristo e da redenção oferecida por ele e que levavam uma vida de pureza e boas obras de acordo com a fé em Cristo. Nos primeiros séculos, às voltas com discórdias e cismas, tanto Cipriano quanto Agostinho estavam agudamente conscientes de que o Cristo uno e a uma fé verdade exigiam uma comunidade que também fosse uma. [...] A chave para a unidade da igreja era o clero (HEFNER, 1995, p. 233).

A responsabilidade de orientar a espiritualidade das pessoas cristãs voltou a recair sobre a figura da pessoa com a função específica do líder sacerdotal. A classe clerical tinha legitimidade para ensinar e moldar a vida da comunidade local e das pessoas crentes. “Eram os bispos e outros clérigos que pregavam e ensinavam a fé em torno do qual o povo se reunia [...] que nutriam o povo e que o disciplinavam” (HEFNER, 1995, p. 233). A Igreja se tornou, cada vez mais, dependente da figura do sacerdote devidamente ordenado. Uma dependência que se tornou ainda mais incisiva no contexto medieval pela forma como a Igreja, através da sua liderança, se colocava como guardiã exclusiva da verdade.

[...] a Igreja romana medieval, agora institucionalizada, asseverou para si o direito exclusivo e absoluto de interpretar os textos reconhecidos como Escritura. A instituição igreja seria a guardiã e detentora de toda a verdade e balizadora do conhecimento. Ela definiria, a partir da interpretação da Escritura feita pelo seu magistrado, as bases do conhecimento, da compreensão do mundo e das verdades admitidas (MARTINS; GABATZ; WACHHOLZ, 2022, p. 6).

Manifestações ou experiências religiosas que não estivessem de acordo com o padrão e a tradição estabelecidos pela igreja eram consideradas demoníacas e sem legitimidade (MARTINS; GABATZ; WACHHOLZ, 2022, p. 6). Nesta direção, é importante destacar que os movimentos reformatórios e populares, em diferentes momentos, enfrentaram a imposição do monopólio do conhecimento, o regramento da experiência e vivência da fé cristã exigida pela Igreja Católica Romana. Foi apenas no início do século XVI que se teve o impulso necessário para a desconstrução do modelo instituído. Nesse contexto, o teólogo alemão Martinho Lutero tem um papel de destaque. Entre os muitos



temas debatidos por Lutero, a doutrina do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes teve um lugar primordial e ensinou a flexibilização da vivência e experiência religiosa enquanto tutela da classe clerical e da Igreja institucionalizada.

A reflexão de Lutero sobre o tema do sacerdócio geral reorientou o papel das pessoas cristãs. O desafio proposto era no sentido de que o indivíduo saísse da mera passividade em assuntos relacionados com a fé e buscasse assumir uma postura de protagonismo na articulação e vivência da experiência religiosa, bem como, no testemunho público com base nas estudos das Sagradas Escrituras. “Para Lutero, o que nos constitui sacerdotes de Deus é o batismo. Todos somos batizados em Cristo e, portanto, somos colocados ao serviço do mundo” (ROLDÁN, 2011, p. 115).

Para Lutero, o ponto central da relação das pessoas cristãs com Deus seria a justificação pela fé, sem a necessidade de mediação tanto pela Igreja como, também, por qualquer outra pessoa. “O relacionamento do indivíduo com Deus é direto, determinado pela fé nas promessas de Deus [...]. Não há mais necessidade de intermediários” (MCGRATH, 2012, p. 49). Desse modo, a compreensão sobre o papel e a função da Igreja é redefinida com destaques para os conceitos comunitários. “[...] a igreja é fundamentalmente uma reunião de crentes, não uma instituição ordenada divinamente com poderes e autoridades sagrados garantidos exclusivamente ao seu clero” (MCGRATH, 2012, p. 57).

Muitas implicações podem ser extraídas da doutrina do sacerdócio geral a partir das reflexões de Lutero. Bosch aponta que, em geral, o regaste da doutrina bíblica do sacerdócio geral serviu para quebrar o paradigma hierárquico dentro da Igreja (ROLDÁN, 2011, p. 116) e a sua absolutização e monopólio em relação a fé. Bosch destaca que, de modo geral, as implicações advindas da compreensão entabulada por Lutero serviram para quebrar o paradigma hierárquico dentro da igreja e de um pretense monopólio da fé. “Não havia fundamento [...] para afirmar que o clero era superior a laicidade, como se fosse algum tipo de elite espiritual [...] que conferisse a eles um ‘caráter indelével’ especial” (MCGRATH, 2012, p. 57). É preciso reconhecer, todavia, que em meio aos avanços no processo de democratização da vivência religiosa e da vivência da fé, por fim, Lutero recuou em alguns pontos, muito devido aos embates que o reformador teve com os anabatistas.

É verdade que se deve creditar a Lutero a redescoberta da noção de “sacerdócio geral de todos os crentes”. Em sua tese de que “a comu-



nidade cristã tem o direito e a autoridade de julgar de toda doutrina [...]”, Lutero, com toda certeza rompeu com o paradigma dominante. Mas quando sua compreensão de igreja e teologia se encontrava sob o ataque dos anabatistas (alguns dos quais haviam descartado por inteiro a ideia de ministério ordenado) e também dos católicos, Lutero voltou ao paradigma herdado. No final, ele ainda tinha o clérigo no centro de sua igreja, dotado de considerável autoridade (BOSCH, 2014, p. 560).

Portanto, a visão religiosa expressa pelos europeus em outras partes do mundo manteve esse traço fortemente clericalizado. Tanto a tradição católica quanto a protestante compartilhavam a mesma visão elitista da figura do sacerdote-clero. A realidade latino-americana foi, entretanto, igualmente influenciada por essa visão do mundo e da Igreja.

Com a crescente especialização da formação teológica, reforçou-se ainda mais o caráter elitista do “paradigma clerical”. À semelhança das missões católicas, as missões protestantes, como era de se esperar, exportaram seu modelo clerical dominante para os “campos de missão”, impondo-a a outros como o único modelo legítimo e apropriado (BOSCH, 2002, p. 561).

Debates recentes sobre a identidade e a missão de Igreja têm promovido avanços sobre a visão do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes. No contexto Católico Romano, o Concílio Vaticano II soube reafirmar o papel e a responsabilidade de todas as pessoas batizadas em viver e testemunhar a sua fé no mundo. “Tanto o sacerdócio comum dos batizados quanto o sacerdócio ministerial dos ordenados participam do único sacerdócio de Cristo e de seu ofício profético – *Lumen Gentium* 10 (SCHERER, 1991, p. 147). O mesmo acontece no meio protestante em que se percebe a importância do exercício do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes como essenciais para o testemunho público da fé cristã.

Nesse sentido, revisitar o tema do sacerdócio geral numa perspectiva decolonial traz novos desafios e impulsos tanto para a teologia quanto para a atuação da igreja cristã, pois desconstrói a ideia de uma espiritualidade centrada em uma única pessoa que seja capaz de abarcar o conhecimento e a legitimidade em matéria de fé e que, por isso, orienta e regula a vivência da espiritualidade comunitária. O desafio que se propõe, nesta abordagem, é de uma atuação cristã que “exige uma ‘clericalização’ dos ministérios e uma ‘laicização’ dos clérigos’.” (PADILLA, 2011, p. 64).



Em resumo, trata-se de evitar as hierarquias, as autoridades irrestritas que, como tais, não reconhecem nenhum outro marco referencial que si mesmas. Portanto, é necessário não apenas advertir a respeito desses perigos, mas, caminhar em direção a uma vida eclesial que, em termos práticos, implique em uma comunidade onde a autoridade se expresse em termos de amor e serviço (ROLDÁN, 2012, p. 121).

2 O Pensamento Decolonial

A cultura ocidental se consolidou e se colocou para o mundo como a expressão do ideal civilizatório. O padrão europeu se tornou a base para a construção do conhecimento, da validação das verdades e crenças. A imposição desse modelo se espalhou por diferentes partes do mundo em decorrência do avanço e da dominação europeia sobre outros continentes. “Dessa forma, o conhecimento ocidental tornou-se uma mercadoria de exportação para a modernização do mundo” (MIGNOLO, 2017, p. 8).

A presença europeia não apenas ocupou territórios para além das suas fronteiras, mas, remodelou a sociabilidade das pessoas que compunham os povos originários de outras partes do mundo. Tal dominação se deu por meio da imposição cultural, epistemológica e religiosa. Dessa forma, a cultura, o conhecimento e as crenças desses povos foram anulados. “A condição do colonizador impede o colonizado de ser plenamente” (BAPTISTA, 2016, p. 495).

O debate sobre decolonialidade e pós-colonialidade surge como uma proposta desconstrutivista na qual se tenta superar um padrão cultural impositivo e dominante do sistema epistemológico herdado da visão de mundo europeia. “A decolonialidade propõe rupturas epistemológicas e com qualquer mecanismo hegemônico de dominação, com o objetivo de fazer conhecidos os saberes que foram silenciados” (CUNHA, 2021, p. 133).

Estudos delineando os conceitos de colonialidade e decolonialidade se iniciam na crítica à ideia de que por conta da colonização e o advento das independências políticas, o mundo “conquistado” seria descolonizado para, desta maneira, viver um período de liberdade identitária. No entanto, o mundo colonizado restou dividido e categorizado. A forma como as classificações e as hierarquias por *raças* e/ou grupos culturais foram vislumbrados, são, em grande medida, frutos diretos do domínio europeu, principalmente no processo de colonização da África



e das Américas. Todo esse desenvolvimento da produção de *castas*, de diferenciações e de classificações, desfavoreceu, sobretudo, o sul global. Na modernidade estes efeitos foram ainda mais incisivos, gerando uma forma moderna de colônias, não mais atreladas ao paradigma Europa – Américas.

Apesar de o colonialismo anteceder ao capitalismo e à modernidade, para o pensamento decolonial modernidade e colonialidade se associam, sendo a colonialidade o lado trágico da modernidade. E a complexificação dessa realidade produziu a globalização atual e suas consequências nos diversos âmbitos, inclusive teologia [...]. As teorias descoloniais ou pós-coloniais se construíram no contexto da crítica e do diálogo com o pós-estruturalismo, o pós-marxismo, o desconstrutivismo e a visão pós-moderna (BAPTISTA, 2016, p. 494).

Para Walter Mignolo a modernidade traz consigo uma pauta oculta, seu lado mais obscuro, a “colonialidade” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Para o autor, não haveria tal período sem o colonialismo. A premissa se estabelece ao pensar a era moderna em um sentido global. Para isso, seria necessário o colonialismo global. Na crítica a esta forma de organização mundial, oriunda da Europa moderna, nasce o pensamento descolonial ou ainda a consciência decolonial, como via alternativa ao capitalismo e ao comunismo, ganhando materialidade na conferência de “Bandung de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África” (MIGNOLO, 2017, p. 14).

O modo de pensar descolonial e as preferências decoloniais são, na verdade, um constante trabalho de análise para compreender, com o propósito de superar a lógica do colonialismo oculto no discurso da modernidade, o carácter de administração e controle que se estabeleceram no processo de mudança econômica entre a Europa e suas colônias.

‘Colonialidade’ equivale a uma ‘matriz ou padrão colonial de poder’, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E decolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade (MIGNOLO, 2017, p. 12-13).

Nesse sentido, Stefano Raschietti, observa que:



[...] a decolonialidade configura um processo que busca transcender historicamente a colonialidade, com o intento de subverter o poder colonial atual que domina no mundo, mesmo o colonialismo ter sido extinto como evento histórico (RASCHIETTI, 2020, p. 50).

Descolonizar é, portanto, buscar uma libertação de ideias e valores atribuídos por alguém de fora. Conceitos que em sua origem são regionais e, de igual valor, quanto aqueles intrínsecos a uma regionalidade. A tripartição mundial e seus desdobramentos são construções conceituais oriundas daqueles que ocupam a primeira parte do todo, principalmente o velho continente. A forma de pensar e de se estruturar como povo passou a ser ditada por esse grupo específico. Essa classificação e, consequentemente, a práxis estabelecida em detrimento das demais, tornam-se o alvo antagônico do pensamento decolonial.

As formas de trabalho (escravo, assalariado, produtor de bens simples), a estética e as sensibilidades sensoriais (arte, literatura, música), as hierarquias epistêmicas (a visão de mundo europeia é privilegiada em detrimento de outras cosmologias), a preferência por línguas europeias (inglês, francês, alemão como línguas de produção de conhecimento enquanto as outras são apenas partes de uma cultura ou mesmo folclore) são exemplos de dominação colonial. A perspectiva decolonial se apresenta não apenas como um pensamento, ou tipo de conhecimento ou competência acadêmica, mas, se estabelece como experiência e práxis.

A decolonialidade requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a auto narrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade. Pois bem, a decolonialidade não é um projeto que tenha por objetivo se impor como um novo universal abstrato que substitua e “melhore” a reocidentalização e a desocidentalização. É uma terceira força que, por uma parte, se desprende de ambos os projetos; e por outra, reclama seu papel na hora de construir futuros (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Uma epistemologia decolonial que emerge como “desobediência” traz consigo alguns aspectos básicos. Estes, quando colocados em diálogo com a teologia, poderiam ser descritos conforme segue:

a) assumem um locus hermenêutico que dialoga com os saberes locais, que são os verdadeiros fornecedores da matéria prima para a elaboração teórica;



- b) propõe a pergunta pelos loci hermenêuticos de diferentes epistemologias e traz implícita a crítica ao mito de um suposto conhecimento universal que esconde, não só o sujeito enunciador, mas, principalmente, o lugar epistemológico que possibilita seus enunciados;*
- c) pressupõe-se não só a parcialidade e provisoriedade de toda e qualquer epistemologia, mas, a inevitável vinculação com estruturas de poder, gênero, raça, classe e configurações geopolíticas a partir dos quais os sujeitos se pronunciam;*
- d) não por último, pressupõe ainda que o discurso colonial e pós-colonial não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidade de se construírem novos loci de enunciação e para a reflexão de que o conhecimento e compreensão acadêmicos devem ser complementados pelo aprender com aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais (PASSOS, 2013, p. 130).*

A Igreja Cristã, em grande parte, favoreceu essa concepção eurocêntrica, pois ela mesma estava imersa nesta visão de mundo. Por muito tempo, ela não apenas se valeu da influência do sistema-mundo europeu, mas, o legitimou. “A missão cristã tradicionalmente foi aliada do projeto colonial do ocidente” (RASCHIETTI, 2020, p. 49). Por esse motivo, a proposta decolonial em relação a teologia exige uma reorientação do fazer teológico.

Significa uma transformação das atitudes, práticas e conhecimentos das pessoas colonizadas, além de representar um projeto de mudança “sistemática e global das pressuposições e implicações da modernidade [...] de sujeitos em diálogo. [...] uma oposição radical ao legado e à produção contínua da colonialidade do poder, do saber e do ser (BAPTISTA, 2016, p. 499).

Esta reorientação no campo da teologia não consiste em estabelecer um novo padrão universal como o verdadeiro, substituindo aquele que já existe. Muito menos implica uma rejeição total do conhecimento construído ao longo da história.

A opção descolonial não visa ser a única opção. É apenas uma opção que, além de se afirmar como tal, esclarece que todas as outras também são opções, e não simplesmente a verdade irrevogável da história que precisa ser imposta pela força (MIGNOLO, 2017, p. 13).



Uma forma possível de desenvolver esse processo decolonial dentro das comunidades cristãs é a reafirmação da doutrina do sacerdócio geral de todos os crentes como meio de valorização das experiências religiosas pessoais, considerando o contexto em que as comunidades estão inseridas e a realidade das pessoas com base na sua constituição cultural.

3 O sacerdócio geral de todas as pessoas crentes em uma perspectiva decolonial

Os conceitos decoloniais e pós-coloniais propõem à teologia o desafio de assumir uma postura mais dialógica, especialmente com grupos excluídos e marginalizados pelos processos de colonização. Tal postura de diálogo exige humildade e disposição para reconhecer que existem verdades e saberes que foram suprimidos pela arrogância dos colonizadores que, em geral, impuseram o paradigma de um pensamento único ou universal. A teologia numa perspectiva decolonial deixa de ser um monólogo diante de outras culturas e povos e se coloca na condição de ouvinte. Diante de uma realidade não homogênea, que se apresenta de forma plural, o conceito de alteridade é fundamental para a reflexão teológica. Nesse horizonte, a decolonialidade apresenta à teologia o conceito de polidoxia.

Ela possui importância uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus heresia). Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas [...] (RIBEIRO, 2020, p. 25-26).

O desafio que o pensamento decolonial coloca à teologia vai na direção de que ela se permita assumir uma postura dialógica e emancipadora, opondo-se a posturas centralizadoras e impositivas. Não deve, obviamente, restringir-se ao ambiente acadêmico ou ao mundo das ideias ou conceitos. É importante superar as barreiras acadêmicas para que o debate chegue à realidade onde a vida e os relacionamentos realmente se desenvolvem. “No Brasil, o diálogo entre a teologia e o pensamento decolonial está restrito aos ambientes acadêmicos de forma tímida e embrionária” (CUNHA, 2021, p. 145). Assim, a proposta do pensamento decolonial é criar uma epistemologia com implicações práticas para a sociedade contemporânea, especialmente para as comunidades cristãs.



Em boa medida, as comunidades cristãs resistem em manter conceitos que remetem a uma compreensão colonial, essencialmente eurocêntrica. “Uma teologia, fundamentada no evento Jesus Cristo, se posiciona a favor da libertação de qualquer jugo dominador” (CUNHA, 2021, p. 133).

A nossa esperança é que o tema avance para além dos espaços académicos, reconheça as práticas decoloniais existentes nos espaços para além da academia e alcance efetivamente as Igrejas e a sociedade, testemunhando ao mundo um fazer teológico solidário e compromissado com o bem comum (CUNHA, 2021, p. 145).

Nesse sentido, a premissa do sacerdócio geral pode ser definida como emancipatória, pois reconhece como legítima a expressão de fé de todas as pessoas.

Ao contrário de visualizar as pessoas a serem catequizadas como “objetos” ou “alvos” de conversão, agora o desafio é de reconhecê-las simetricamente e dignamente como interlocutoras, portadoras também de uma mensagem de salvação. [...] Os projetos decoloniais interessam enormemente à missão como iniciativas anti-sistêmicas que refletem a sabedoria e a vocação divina de cada povo, contra toda forma de violência e toda pretensão de domínio. Não se trata de querer negociar, ou confundir, verdades de fé com circunstâncias históricas, e sim se dispor a testemunhar o próprio âmago do Evangelho na proximidade a todas as realidades humanas (RASCHIETTI, 2020, p. 62).

Deve-se, contudo, fazer uma ressalva importante. Assim como a proposta decolonial não supõe a negação ou rejeição de todo saber teológico construído a partir do contexto europeu, mas, busca desenvolver uma epistemologia a partir dos povos originários e subalternizados, a doutrina do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes não nega a validade do ministério ordenado, mas, enseja a desconstrução da concepção hierárquica da experiência religiosa, superando a categorização e distinção da experiência humana entre esfera secular e religiosa, sagrada e profana, entre sacerdotes e pessoas leigas. Essa separação é o que por vezes promove uma atitude de exclusão ao favorecer estruturas de poder e dominação. “Por isso o papel da liderança ordenada não pode ser o fator que tudo determina; ela é apenas uma parcela da vida inteira da comunidade” (BURROWS *apud* BOSCH, 2014, p. 564).



Como já mencionado, o princípio do sacerdócio geral promove o desencarceramento da experiência religiosa ao romper com estruturas hierárquicas excludentes e que desafiam pessoas cristãs para uma interação mais propositiva e positiva com o mundo e o contexto em que se encontram inseridas. “A teologia cristã [...] não será mais simplesmente uma teologia para sacerdotes e pastores, mas também uma teologia para os leigos e suas vocações no mundo” (MOLTMANN, 1975 *apud* BOSCH, 2002, p. 558).

Segue-se que necessitamos urgentemente de uma teologia do laicato – algo de que apenas os primeiros rudimentos estão agora emergindo. Mas essa teologia também só agora está se tornando possível de novo, na medida em que estamos nos afastando da sombra maciça do iluminismo. Pois uma teologia do laicato pressupõe uma ruptura com a noção, tão fundamental para o iluminismo, de que a esfera privada da vida tem que ser separada da pública (BOSCH, 2014, p. 564).

Há experiências, nesse sentido, que buscam dar espaço e voz a grupos antes silenciados. A teologia da libertação, as teologias contextuais, a teologia da missão integral, a teologia pública e o movimento pentecostal são alguns exemplos. São propostas que desafiam a reflexão teológica não apenas de forma racional e, às vezes, desconectada do contexto e da realidade da vida com suas experiências e desafios. A teologia que leva em conta o seu contexto vivencial, que valoriza a história de vida e a identidade das pessoas com quem caminha, torna-se relevante e comprometida com a superação de múltiplas formas de injustiça.

As próprias comunidades cristãs oferecem muitas possibilidades de reflexão teológica a partir do que constitui o testemunho da pessoa cristã, pois a realidade plural se reflete não só na sociedade, mas, por óbvio, também nas comunidades. A diversidade e a pluralidade cultural que compõem as comunidades de fé exige pensar a teologia a partir dessas diferentes peculiaridades. “Uma pluralidade de culturas exige uma pluralidade de teologias” (BOSCH, 2014, p. 540).

Essa é uma situação desafiadora para a teologia. Ela é provocada a se decolonizar para criticar a matriz cultural do poder colonial, ampliando então o seu horizonte epistemológico, para ver e agir de modo eficiente junto aos movimentos sociais que vêm reivindicando antigos e novos direitos negados. As críticas feitas à modernidade/colonialidade abrem espaço para novos lugares de enunciação, marcados pelo pensamento decolonial de sociedades que saíram de experiências de violência,



servidão e dominação impostas pela colonização ocidental. A produção teórica decolonial possibilita outro olhar no campo teológico, sensível às causas de grupos sociais marginalizados e silenciados. Não mais um olhar do senhor para o escravo, de cima para baixo, e nem do escravo para o senhor, de baixo para cima, reproduzindo o processo da colonização, mas um ver difuso, humano, que reconhece as diferenças e dá a elas legitimidade (CUNHA, 2021, p. 136).

Também é importante ressaltar que a mesma diversidade cultural que possibilita e sugere novas e múltiplas possibilidades de expressões teológicas, não pode incorrer no erro de individualizar ou privatizar a experiência religiosa ou, como sugere Bosch, construir uma teologia provinciana. “Não é possível dialogar com pessoas ou dar-lhes testemunho se nos ressentimos com sua presença ou os pontos de vista que sustentam” (BOSCH, 2014, p. 577).

A linguagem teológica é aproximativa, polissêmica, capaz de se refazer com o intuito de manter a sua força de convencimento pelo amor e não pela imposição da força. Os quatro Evangelhos, por exemplo, apontam para a riqueza da diversidade de olhares sobre o mesmo Jesus Cristo. Cada um, a seu modo, narra o evento Cristo a partir de um só ponto de vista sem, contudo, negar outras possibilidades de narrações (CUNHA, 2021, p. 139).

Aqui, novamente, a postura dialógica é considerada essencial nessa relação. O diálogo não exige a renúncia às próprias convicções, mas, um diálogo transparente, com humildade e vislumbrando um ideal de bem comum. Um belo exemplo de como pode ocorrer essa aproximação é o diálogo descrito a seguir: “dialogar significa testemunhar nossas mais arraigadas convicções, ao mesmo tempo em que escutamos aquelas de nosso próximo.”¹

Nesse sentido, a doutrina do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes nos leva a superar as hierarquizações nas relações humanas ao sugerir uma postura de humildade na reflexão teológica. A teologia deixa de ser exclusivista e impositiva. Uma tarefa que não está apenas no horizonte daqueles que, segundo a lógica contemporânea, seriam especialistas nessa tarefa. Ela se abre para uma postura participativa, colaborativa, sensível não apenas às exigências acadêmicas, mas, sobretudo, às aspirações do povo. Uma teologia capaz de reconhecer o valor de cada pessoa e de sua experiência religiosa na reflexão com vistas à plena cidadania.

¹ Esse conceito foi definido pelo Conselho Mundial de Igreja em 1979 e consta como: As diretrizes para o diálogo com adeptos de crenças vivas. BOSCH, 2014, p. 577-578.



Considerações finais

A modernidade e a visão eurocêntrica da realidade promoveram a visão de que a teologia é uma tarefa que envolveria apenas a razão e, portanto, seria uma tarefa de especialistas, reclusos ao ambiente acadêmico ou que falam a partir desse contexto ou realidade. Consequentemente, as verdades admitidas e impostas sobre os territórios colonizados foram construídas a partir de uma epistemologia europeia, fortemente influenciada pela modernidade e pelo cientificismo, que se colocaram como padrão universal de conhecimento, civilidade e religiosidade.

A visão de uma religião centrada na figura de autoridade que regula a experiência e espiritualidade dos indivíduos e que se impõe de maneira impositiva e até agressiva, precisa ser superada. Em um cenário mundial de grandes transformações, em que as distâncias e os limites geográficos não são mais impedimentos para as interações entre povos, culturas e crenças, é necessária uma postura de aproximação e diálogo.

Não há mais oceanos separando os cristãos dos adeptos de outras religiões. [...] Cristãos sérios também descobriram que aquelas “outras religiões” são, incongruentes, mais diferentes do cristianismo e, ao mesmo tempo, mais semelhantes a este do que haviam suposto (BOSCH, 2014, p. 567).

O pensamento decolonial desafia a teologia a rever seus padrões epistemológicos e propõe alternativas contextuais de reflexão. É um movimento que resgata o direito e o lugar de fala de povos e grupos subalternizados cujos saberes, vivências religiosas e práticas culturais foram silenciados pelo processo colonial. A doutrina bíblica do sacerdócio geral de todas as pessoas crentes se torna, assim, um princípio relevante para a reflexão da teologia em perspectiva descolonial, pois traz conceitos que ajudam a desconstruir concepções hierárquicas e exclusivistas da experiência religiosa. Abre-se espaço para novas teologias baseadas na realidade concreta de comunidades cristãs e grupos marginalizados por raça, gênero e sua expressão religiosa. A multiculturalidade desafia a interculturalidade, sem, necessariamente, negar o outro. Este é um dos paradigmas que se coloca não só no contexto social, mas, como realidade inerente às comunidades cristãs.



Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3700>. Acesso em: 13 jun. 2022.

BOSCH, David. *Missão Transformadora: Mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Est; Sinodal, 2002.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. *Interações*, Belo Horizonte, Brasil, v. 16, n. 01, p. 132-148, jan./jun. 2021. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/23201>. Acesso em: 13 jun. 2022.

GONÇALVES, Alonso. Revelação, missão e interculturalidade: uma abordagem a partir da pretensão universal do cristianismo. *Revista de cultura teológica*, São Paulo, Brasil, n. 97 (2020): set./dez. – XXVIII. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50774/pdf>. Acesso em: 20 abr. 2022.

HEFNER, Philip J. A Igreja. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (ee.). *Dogmática cristã*. Tradução de Luís M. Sander et al. v. 2. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1995. p. 195-253.

MARTINS, Joelson Erbert; GABATZ, Celso; WACHHOLZ, Wilhelm. Os desafios da interpretação bíblica num mundo em constante transformação. *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*. v. 08, n. 01, p.1-18, jan./abr., 2022. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2307/1552>. Acesso em: 22 abr. 2023.

MCGRATH, Alister. *A Revolução Protestante: Uma provocante história do protestantismo contada desde o século XVI até os dias de hoje*. Tradução de Lena e Regina Aranha. Brasília, DF: Palavra, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 32, n. 94, p. 1-17, jun./2017. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3064638&forceview=1>. Acesso em: 13 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas>.



unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645. Acesso em: 19 abr. 2023.

PADILLA, C. René. Uma eclesiologia para a missão integral. In: PADILLA, C. René; COUTO, Péricles (org.). *Igreja: Agente de transformação*. Tradução de Albana Neves e Dilmar Devantier. Curitiba: Aliança, 2011. p. 43-68.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 129-142, p. 130.

RASCHIETTI, Stefano. Interpeleções do pensamento decolonial à missão cristã. *Revista pesquisas em teologia* PUC-Rio, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 47-65, jan./jun. 2020. Disponível em: <http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1280>. Acesso em: 13 jun. 2022.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o princípio pluralista. *Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 23, n.1, p. 21-40. jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/31405>. Acesso em: 13 jun. 2022.

ROLDÁN, Alberto Fernando. O sacerdócio de todos os crentes e a missão integral. In: PADILLA, C. René; COUTO, Péricles (org.). Tradução de Albana Neves e Dilmar Devantier. *Igreja: Agente de transformação*. Curitiba: Aliança, 2011. p. 113-134.

SCHERER, James A. *Evangelho, Igreja e Reino: estudos comparativos de teologia da missão*. Tradução de Getúlio Bertelli; Luís H. Dreher e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal: EST, 1991.



Louvor ao Pai pelas bênçãos concedidas através de Cristo (Ef 1,3-14)

Praise to the Father for the blessings conceded through Christ (Eph 1,3-14)

*Aíla Luzia Pinheiro de Andrade**

UNICAP

*Ivoneide Viana de Queiroz***

PUC-PR

Recebido em: 30/05/2023. Aceito em: 12/06/2023.

Resumo: O hino de Ef 1,3-14 tem seu conteúdo retomado no restante da Carta aos Efésios. Isso exige uma leitura mais atenta do seu texto, à qual este artigo procurou desenvolver através da análise de suas características teológicas, considerando-as em três momentos: seus aspectos literários, o conteúdo do louvor dirigido ao Pai, e se contém uma cristologia. O objetivo do artigo é analisar a teologia desse hino introdutório à Carta aos Efésios, a partir de seus principais elementos literários, como termos e conceitos que se tornam mais bem compreendidos na língua grega na qual foi escrito. A metodologia utilizada foi a análise sincrônica, com o uso de uma edição crítica do Novo Testamento no idioma original, na forma como o texto de Ef 1,3-14 foi canonizado e chegou aos dias atuais. Os resultados alcançados mostram que o hino não pode ser definido como cristológico em sentido estrito, mas que se trata de uma berakah dirigida a Deus Pai por ter realizado seu plano salvífico, pré-existente à criação, através de Cristo, no qual a humanidade pode ter acesso a todo tipo de bênçãos espirituais.

* Doutora em Teologia (FAJE, Belo Horizonte, MG, 2008). Mestra em Teologia (FAJE, Belo Horizonte, MG, 2003). Graduada em Teologia (FAJE, Belo Horizonte, MG, 2000). Graduada em Filosofia (UECE, Fortaleza, CE, 1998). Professora no Programa de Pós-graduação em Teologia na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Professora na graduação em Teologia na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN).

E-mail: aylanj@gmail.com.

** Doutoranda em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR, Curitiba, PR). Mestre em Teologia com concentração em Missiologia (Instituto Teológico São Paulo, ITESP, 2015). Missionária na Região Amazônica desde o ano de 2012.

E-mail: ivoneideq@hotmail.com.





Palavras-chave: *Berakah; doxologia; bênção espiritual; hino cristológico; propósito divino de salvação.*

Abstract: *The hymn of Eph 1,3-14 has its content resumed in the rest of the Letter to the Ephesians. This requires a more attentive reading of its text, which this article sought to develop through the analysis of its theological characteristics, considering them in three moments: their literary aspects, the content of the praise addressed to the Father, and whether it contains a Christology. The objective of the article is to analyze the theology of this introductory hymn to the Letter to the Ephesians, from its main literary elements, such as terms and concepts that become better understood in the Greek language in which it was written. The methodology used was the synchronic analysis, with the use of a critical edition of the New Testament in the original language, in the way in which the text of Eph 1,3-14 was canonized and reached the present day. The results achieved show that the hymn cannot be defined as Christological in the strict sense, but that it is a berakah addressed to God the Father for having accomplished his salvific plan, pre-existing to creation, through Christ, in which humanity can have access to all kinds of spiritual blessings.*

Keywords: *Berakah; doxology; spiritual blessing; christological hymn; God's purpose of salvation.*

Introdução

Hinos ou fragmentos de hinos são comuns em diversos livros do Novo Testamento. Eles foram estudados exaustivamente por Ralph Martin que os dividiu em três categorias: os cânticos lucanos, os hinos do Apocalipse e os demais hinos. A esta última categoria pertencem à maioria dos hinos e fragmentos de hinos no Novo Testamento, como é o caso de Ef 1,3-14. Esses hinos foram inseridos em seus contextos atuais não apenas por uma razão estética, mas estão intimamente relacionados à sequência de pensamento do contexto literário onde estão inseridos ou do texto como um todo.¹

No caso de Ef 1,3-14, isso é significativo, uma vez que seus elementos são retomados em várias passagens da carta. Além disso, muito provavelmente está relacionado com o rito batismal. O objetivo deste artigo, contudo não é discutir sua função no contexto da carta como um todo, mas apenas analisar algumas características teológicas, levando em conta que essa longa *berakah* é uma introdução incomum no epistolário do Novo Testamento, tornam-se, portanto, necessário examinar mais de perto sua função e teologia.²

¹ MARTIN, R. P. New Testament hymns: Background and development. *The Expository Times*, Vol. 94, n. 5, 1983, p. 132-136.

² SANDERS, J. T. Hymnic elements in Ephesians 1-3. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. 56, n. 3-4, 1965, p. 226.



1 Aspectos literários do Hino de Ef 1,3-14

É muito comum no *corpus paulinum*³ as cartas terem uma ação de graças como introdução. Isto ocorre em Rm 1,8; 1Cor 1,4; Fl 1,3; 1Ts 1,2 e Fm 4. A Carta aos Efésios é a única no *corpus paulinum* na qual a ação de graças (1,15) vem depois de uma doxologia bem singular.

A frase doxológica “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”⁴ aparece também em 2Cor 1,3 e 1Pd 1,3. Essa introdução remete a uma exclamação de louvor encontrada com frequência na LXX, na qual o termo “bendito” (em grego, *eulogetós*) refere-se quase sempre a Deus e é uma tradução do hebraico ברוך (*barukh*). É por causa dessa terminologia e de alguns outros elementos, como apelo doxológico para louvar a Deus, seguidos das razões pelas quais Deus deve ser louvado, conteúdo histórico e benção final, e da forma como esses elementos estão relacionados, que Ef 1,3-14 se configura como uma típica forma de oração judaica chamada *berakah*.⁵

Em hebraico, *berakah*, plural *berakot*, é uma benção dirigida a Deus e recitada em momentos específicos da liturgia sinagoga, principalmente durante a oração pessoal. Fundamentalmente, tratava-se de um ato de recordação, no qual Deus deveria ser louvado pela maneira como havia agido no passado. Esse tipo de oração também é muito frequente nos lares judaicos durante os momentos de refeição. Geralmente é introduzida pela fórmula *Barukh attah Adonai Eloheinu* (bendito sejas tu, Senhor, nosso Deus). A *berakah* é testemunhada muitas vezes no Antigo Testamento, como, por exemplo, em Gn 24,26-7 e Ex 18,9-12.⁶

O texto de Ef 1,3-14 contém uma *berakah* introdutória de extensão considerável. Como compreender mais profundamente o propósito de seu autor? Primeiramente é necessário perceber sua possível estruturação, que pode ser assim delineada:

³ Neste artigo a expressão *Corpus paulinum* significa o conjunto das Cartas atribuídas a Paulo, as consideradas autênticas e as deuteropaulinas.

⁴ Ef 1,3.

⁵ MOODY, J. 1 Peter 1:3-9. In: RODGERS, P. R. (ed.). *1 Peter: A collaborative commentary*. Eugene: Resource, 2017. p. 17.

⁶ BICKERMAN, E. J. Bénédiction et Prière. *Revue Biblique*, Vol. 69, n. 4, 1962, p. 526-527.



- A – Louvor a Deus (1,3)
- B – Cristo antes criação (1,4-6)
- C – *Redenção e Perdão em Cristo* (1,7)
- B' – Cristo recapitula a criação (1,8-10)
- A' – Louvor a Deus (1,11-14)

O autor louva a Deus pela salvação, ou seja, pela redenção e perdão ofertados através de Cristo, conforme o segmento central da estrutura concêntrica mostrada acima.

Três vezes, no v. 3 aparece a raiz grega *eulog* – (εὐλογ-) com o sentido de bendizer, abençoar e bênção. O primeiro termo é um adjetivo usado para se referir a Deus, *eulogetós* (bendito), também pode ser traduzido como “louvado” ou “digno de louvor”. O segundo é um participio que descreve Deus como aquele que abençoa. A palavra *eulogésas* (verbo εὐλογέω) refere-se à razão pela qual Deus deve ser louvado/bendito, a saber, porque “nos abençoou”. O terceiro é um substantivo e descreve o tipo de bênção (*eulogía*) com a qual os crentes foram abençoados por Deus.

Mas, a que o autor quis se referir com a expressão “bênção espiritual”? O termo grego *pneumatikós* (masculino) ou *pneumatiké* (feminino), traduzido por “espiritual”, significa algo que pertence ao espírito ou é determinado pelo espírito; ou o que é espiritual em contraste com o carnal.⁷ O termo significa ainda dons que são forjados espiritualmente. A expressão *pneumatiké pétra* (rocha espiritual) faz referência à fonte de água no deserto, que não pertencia à rocha da qual brotou, não tinha sua origem na criatura e sim no Senhor que a fez brotar da rocha.⁸

Esta noção do termo *pneumatiké* concorda com o que é afirmado logo a seguir: “toda a sorte de bênçãos espirituais, nos céus, em Cristo” (v. 3). O que geralmente é traduzido por “regiões celestiais” é o termo grego *epouránios*. O termo tem o sentido de algo que tem origem e natureza celestial, em oposição ao que é terreno;⁹ significa também algo que está

⁷ 1Cor 9,11; Rm 15,27. Carnal no sentido de material, não no sentido negativo, mas apenas de limitação das criaturas.

⁸ 1Cor 10,4; Dt 8,15; Ex 17,6. CREMER, H. *Supplement to Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*. Edinburgh: T & T Clark, 1886. p. 510.

⁹ 1Cor 15,48.



acima do céu, ou seja, que está para além da morada dos anjos (que são criaturas), no âmbito que pertence somente de Deus.¹⁰

Toda essa terminologia deixa claro que os crentes são destinatários de bênçãos que foram originadas em um âmbito muito além da esfera das criaturas. Essas bênçãos têm sua origem em Deus Pai e foram concedidas através de Jesus Cristo. A partir disso, o autor elucida o motivo do louvor a Deus, elencando cada bênção que foi recebida de Deus através de Cristo.

A primeira bênção listada é a *eleição* (1,4). A iniciativa foi de Deus que, em sua graça, escolher os seres humanos, antes mesmo de criar o mundo, para que estes fossem santos (separados para Deus) e imaculados (*ámomos*, ἄμωμος) “diante dele no amor”. A segunda é a *adoção* (1,5), Deus concede aos seres humanos o *status* pleno de filhos seus. Deus assim predeterminou desde toda eternidade, este é o sentido de *proorízo* (muitas vezes traduzido por “predestinar”).¹¹

A terceira é que os seres humanos são *aceitos* em Cristo (no amado, 1,6). Isto implica no fato de que a totalidade da vida de Jesus foi uma oferta ao Pai, a serviço da redenção do ser humano. Esta oferta se plenificou na morte e glorificação de Jesus. A esta oferta foram associados (aceitos) todos os seres humanos, conforme Rm 5,12-19, passagem pressuposta em todo o hino de Ef 1,3-14.

A quarta bênção, coroação de tudo, centro da estrutura do hino, dá o sentido mais profundo de todas as bênçãos que são elencadas. É a *redenção e o perdão em Cristo* (v. 7). Com isto, o autor do texto canônico pretende inculcar nos leitores implícitos que eles foram agraciados por Deus, sem merecimento nenhum da parte deles, mas unicamente pela vontade do Pai de Jesus Cristo, a quem devem louvar por ter realizado todas essas bênçãos pelos merecimentos do Filho. O Adão terreno não realizou o propósito divino que foi estabelecido anterior à criação, a saber, que fosse imaculado. Mas, por meio do Adão celeste, o perdão e a redenção foram concedidos graciosamente à linhagem do primeiro Adão.

Em paralelo com a terceira, a quinta bênção traz a afirmação de que todos aqueles que foram aceitos em Cristo receberam a sabedoria e

¹⁰ EPOURANIOS. In: *Strong's Concordance online*, [s.d., s.l.]. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/2032.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.

¹¹ ÁMOMOS. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/299.htm>. PROORÍZO. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/4309.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.



a prudência para *desvendar um mistério* grandioso (1,8). E que mistério é esse? Que o Pai quis recapitular a criação inteira em Cristo, todas as coisas e as da terra e as do céu (1,10).

Os que receberam a adoção filial (segunda bênção) foram tornados *herdeiros* em Cristo (sexta bênção) conforme o propósito do Criador (1,11). Esses herdeiros, que desvendaram o mistério grandioso, não foram todos os seres humanos, mas somente aqueles que “esperam em Cristo” (1,12), os que escutaram a palavra da verdade, que é o evangelho da salvação, “nela tendo crido” (1,13). Nestes se efetivou a eleição divina (primeira bênção) e foram “*selados pelo Espírito da promessa, o Espírito Santo*” (v. 13), sétima bênção. O Espírito Santo “é o penhor da nossa herança”, até que aconteça o resgate completo na plenitude dos tempos.

O hino termina incluindo a ação à Trindade por tudo que Deus realiza em favor do ser humano, antes mesmo da criação e até o fim dos tempos, quando aí, sim, o louvor da glória de Deus será pleno.

2 Louvor ao Pai pela execução de seu propósito salvífico na história

A *berakah* de Ef 1,3-14 é um hino teológico, quer dizer, uma doxologia dirigida a Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (v.3). Esse tipo de oração de louvor já está presente no Antigo Testamento e na liturgia sinagoga. Seu surgimento pode ser datado do final do exílio na Babilônia ou época da repatriação. O exílio ensinou aos judeus a insignificância humana e a grandiosidade das ameaças e promessas de Deus. A impiedade do povo escolhido se igualou em proporção à fidelidade de Deus a seu povo (Ne 9). Essa oração é uma retomada da história de Israel com Deus e pode mostrar a origem da *berakah* na sinagoga.

O texto de Neemias mostra que a *berakah* é realizada em um momento solene de proclamação pública da Torah e confissão dos pecados.¹² Há um convite solene para bendizer a Deus (Ne 9,5a). A oração começa com a expressão costumeira da *berakah* na sinagoga e das orações pessoais e em ambiente familiar: *Barukh Hashem*, “bendito seja o Nome”¹³ em substituição à expressão *Barukh attah Adonai Eloheinu* (bendito sejas tu, Senhor, nosso Deus) para evitar o risco de se pronunciar o tetragrama

¹² Ne 9,1-4.

¹³ Ne 9,5b.



do nome divino. *Barukh Hashem* se tornou a principal expressão judaica de louvor.¹⁴

Conforme aparece em Ne 9,5b-37, a bênção é um reconhecimento do favor divino, de sua fidelidade, ao longo da história. No texto de Neemias, unido ao louvor a Deus, está também o pedido de perdão e um apelo para que Deus continue sendo fiel ao seu povo. Nesse sentido, as bênçãos recebidas no passado levam às petições sobre o futuro as quais eram acrescentadas no final do louvor.

O exemplo mais antigo dessa forma de oração é a bênção de Salomão sobre o povo, composta por um autor Deuteronomista em meados do século VI ou V a.C. (1Rs 8,56). No século IV a.C., o autor Cronista inicia a oração de Davi com estas palavras: “Bendito és tu, Senhor, Deus de Israel, nosso pai, desde sempre e para sempre”.¹⁵ A bênção aqui é simplesmente uma fórmula de doxologia e, pela primeira vez, a bênção é formulada na segunda pessoa ao se dirigir a Deus. Até então era formulada na terceira pessoa. Sem dúvida, a bênção em terceira pessoa não desapareceu por completo, como em Esd 7, 27.¹⁶

A oração de Sara no livro de Tobias, feita em segunda pessoa, parece introduzir um padrão de oração, comum aos judeus da Diáspora, que após uma série de louvores, conclui com uma petição.¹⁷ O mesmo padrão aparece em Tb 8,5b-8; 14b-17. Bendiz-se a Deus por seus benefícios, com uma retomada do seu agir no passado, em seguida, subordinada a isto, vem a oração de intercessão pedindo que Deus aja no futuro.¹⁸

Esse é o padrão que aparece no primeiro capítulo da Carta aos Efésios: a doxologia em 1,3-14, em terceira pessoa, e, subordinada ao louvor, a intercessão em 1,17-23, também em terceira pessoa. A subordinação é marcada pela expressão *dià toúto*, que significa “por isso”, em 1,15.

O texto de Ef 1,3-14 é conhecido como sendo um hino cristológico, mas o seu conteúdo é um louvor inteiramente dirigido a Deus Pai. É uma constatação da gratuidade desse Deus que agiu ao longo da história em favor do ser humano e, por isso, deve ser louvado. O uso da primeira pessoa do plural em relação aos destinatários do favor divino

¹⁴ BICKERMAN, 1962, p. 530.

¹⁵ 1Cr 29,10

¹⁶ BICKERMAN, 1962, p. 531.

¹⁷ Tb 3,11b-15.

¹⁸ BICKERMAN, 1962, p. 531-532.



pode significar não somente os leitores imediatos do texto, mas judeus e gentios, representantes da humanidade inteira. A indicação “antes da fundação do mundo” (v. 4) alude ao Deus criador e (v. 11), portanto, a criatura humana, como um todo, é alvo de todo tipo de bênção espiritual. Obviamente, aqueles que aderiram ao Cristo tornam efetivas certas bênçãos que vêm unicamente por intermédio do Filho de Deus. Não que o Criador faça acepção de pessoas, mas que a redenção acontece naqueles que se permitem redimir, a libertação acontece para aqueles que se deixam libertar. Nenhuma das bênçãos divinas é imposta ao ser humano, é necessário o consentimento, um ato de vontade livre para recebê-las. A expressão “conforme o beneplácito de sua vontade” (v. 5) supõe a liberdade do sujeito divino que dá as bênçãos e a eleição e pressupõe um sujeito livre que as acolhe.

A expressão “conforme o beneplácito de sua vontade” ou apenas “conforme o seu beneplácito”,¹⁹ significa o propósito eterno de Deus, sua iniciativa e gratuidade. O hino mostra que existe um propósito firmado pelo Criador de todas as coisas, além disso, o texto delinea os procedimentos e o agir divino para a realização daquilo que foi planejado desde toda a eternidade. O agir divino desenrolou-se ao longo da história, teve como mediador fundamental o Cristo e será plenificado pelo Espírito Santo, cujo selo é um penhor em vista da plenitude que será realizada.²⁰

O agir de Deus na história não é algo que acontece casualmente, mas algo sabiamente planejado e executado. Nessa execução o papel de Cristo é fundamental e a adesão livre dos crentes ao Cristo é pressuposta desde o início do planejamento. O vocabulário da Carta, para argumentar isto, é singular, contém uma série de palavras e frases de significado de longo alcance no idioma grego e dentro do contexto argumentativo. Entre estas estão os termos *eudokía* (1,5.9), *boulé* (1,11) e *próthesis* (3,11), geralmente traduzidos por “propósito”. Associado a estes está o termo *thélema* (1,5.11), “vontade”.

A palavra *eudokía* significa “pensar bem”, “ser favorável a”, “ser bom para”, “ter prazer em”, “estar disposto a”. Ela aparece nove vezes no Novo Testamento e denota um livre arbítrio, uma vontade cuja intenção é algo bom, uma benevolência, expressas pelo prefixo *εὖ*. Na versão grega do Antigo Testamento, muitas vezes expressa as intenções ou desejos

¹⁹ Ef 1,5 e 1,9 respectivamente.

²⁰ Ef 1,13-14.



benevolentes de Deus relativos à salvação de Israel. Em Ef 1,5 serve mais exatamente para caracterizar *thélema*. O termo aparece duas vezes nos sinóticos. Na *Quelle*, o termo está presente na oração de Jesus, quando exulta de alegria e louva ao Pai porque oculta as coisas aos sábios e as revela aos pequeninos: “porque assim é do teu agrado (*eudokía*)”.²¹ Também está presente no relato lucano da infância de Jesus, no louvor dos anjos: “Glória a Deus nas alturas, e paz na terra entre os homens, por ele amados (*eudokía*)” (Lc 2,14). Além desses textos evangélicos e de Ef 1,5.9, o termo também aparece em Fl 2,13 com o mesmo sentido de propósito benevolente de Deus.²²

A palavra *thélema* denota, primeiramente, “vontade”, “desejo”. É usada para dizer o “desejo” humano, a “vontade” real, e a “obstinação”. Quando o termo se refere à vontade de Deus, significa sua disposição em favorecer alguém. No Novo Testamento é muito mais frequente que na LXX e nos apócrifos e, como regra, representa, geralmente, a vontade de Deus, com poucas exceções. Jesus cumpre a vontade do Pai (Jo 4,34), executando-a e, por causa disso, ensina que seus discípulos devem cumpri-la também. “A terceira petição da Oração do Senhor expressa um consentimento com a vontade de Deus, que Cristo exemplifica em Mt 26.42”.²³ Em Ef 1,5, a vontade de Deus está relacionada à sua *eudokía* e *boulé* e, em 1,9, ela é um mistério que foi desvendado por aqueles que aderiram a Cristo.

Nos demais textos, *boulé* e *thélema* são frequentemente sinônimos, como em 1Cor 4,5. O vocábulo *boulé* significa “vontade”, “projeto”, “intenção”, “decreto” ou “objetivo”, como resultado da reflexão. Igualmente denota assembleia ou conselho, pois implica em deliberação. *Boulé* é usado para denotar o decreto divino que está na base da história da redenção, como em Lc 23,51; At 2,23; 4,28; 5,38; 13,36 e 27,42, distinto de *thélema* que representa o comando e a execução da vontade de Deus. *Boulé* refere-se apenas ao seu propósito salvador. Mesmo na LXX e nos livros apócrifos, *boulé* não é usado para a *execução* da vontade de Deus. Portanto, em Ef 1,11, há que distinguir entre os dois conceitos: *thélema* significa a vontade na ação; e *boulé*, a resolução, a deliberação, a decisão. A tradução mais apropriada, então, seria “de acordo com a decisão ou plano de sua vontade”. Dessa forma, não apenas se daria destaque

²¹ Mt 11,26; Lc 10,21.

²² CREMER, 1886, p. 214-215.

²³ CREMER, 1886, p. 354.



à liberdade absoluta da vontade divina, mas chamaria a atenção para o desígnio salvífico que está na base da vontade salvífica, tal como ela se manifesta.

O termo *próthesis* tem o sentido de “objetivo”, de uma proposta previamente colocada diante de alguém, de uma definição antecipada a respeito de um propósito específico, exposição pública de um plano.²⁴

Em síntese, o hino de Ef 1,3-14 serve como convite para bendizer a Deus por sua vontade soberana e seu plano salvífico, repetidamente enfatizados com uma variedade de expressões diferentes: “ele nos escolheu antes da fundação do mundo” (1,4); “fomos feitos sua herança” (ou eleitos 1,11); “nos predestinou”, “somos predestinados” (1,5.11); “segundo o beneplácito” (1,5.9) “de sua vontade” (1,5. 9.11), “revelando para nós” (1,9), “o mistério de sua vontade” (1,9); “conforme sua graça”, “sua vontade” ou “seu plano” (1,7.9.11) e de “sua resolução” (1,11).

3 A Cristologia de Ef 1,3-14

Pelo exposto acima fica claro que o hino de Ef 1,3-14 é uma *berakah*, dirigida a Deus Pai. Portanto, considerando o sujeito a quem as palavras são direcionadas, o hino não se pode ser classificado como um hino cristológico propriamente dito. O Deus a quem é louvado é o “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (v. 3). E é por meio de Jesus que o Pai realiza seu plano salvífico, cuja resolução é anterior à criação. A vontade de Deus no Novo Testamento se refere sempre ao seu plano para salvar a humanidade, e a salvação é realizada no mistério de Cristo, sua vida, morte e exaltação. Na *berakah* da Carta aos Efésios aparecem os termos em (ἐν) Cristo, *conforme* (κατά) a vontade divina, *para o* (eis, εἰς) louvor da glória de Deus.

Expressões com o uso da preposição “em” (*en*, ἐν) relacionada a Cristo, aparecem onze vezes no hino:

- em Cristo – *en (tō) Christō* (1,3.10.12)
- no Amado – *en tō egapeméno* (1,6)
- no qual – *en hō* (1,7.11.13a.13b)
- nele – *en autō* (1, 4.9.10)

²⁴ CREMER, 1886, p. 553-554.



A preposição *en* exige o dativo depois dela e denota uma posição no interior de um todo; dentro dos limites de algum espaço. É usada em frases nas quais se diz que algo habita nos indivíduos, como por exemplo, o coração; ou para aquilo com o qual uma pessoa está cercada ou equipada. Equivale a “entre” quando é usada com substantivos coletivos. Diz-se daquilo que alguém leva ou traz consigo. Também é usada para indicar o instrumento ou meio pelo qual, ou com o qual, algo é realizado, devido à influência da preposição hebraica ׀; (Be) nos textos do Novo Testamento.²⁵ Essa última acepção do termo é, provavelmente aquela que é usada no hino de Ef 1,3-14. Além disso, a expressão *en Christô* sugere uma forte experiência relacional que os crentes têm com Cristo.

Além disso, o texto também traz a expressão “através de Jesus Cristo”, *diá Iesou Christou* (v. 5). A preposição *diá* é usada com genitivo e acusativo e supõe uma divisão de algo em duas ou mais partes para as quais serve como ponte ou faz um encadeamento. Implica um movimento em todos os sentidos em um espaço ou tempo. Designa o instrumento ou da causa eficiente para a realização de uma ação. Seus significados mais comuns são “através”, “por meio”. Em relação a instrumento utilizado para realizar uma coisa, ou a causa instrumental em sentido estrito, diz-se da pessoa pela qual uma ação é realizada, ou com a ajuda de quem uma intervenção foi feita.²⁶ O modo como a preposição é usada em Ef 1,5 parece querer denotar o mérito, a colaboração, o auxílio de Jesus Cristo na execução do plano divino para a salvação da humanidade.

O plano do Pai é a redenção da humanidade, este é o centro da estrutura literária do hino. Esse plano envolvia fazer de Cristo o meio de efetivar a salvação e o ponto de conexão do ser humano com Deus (v. 10). O hino enfatiza isso com a repetida ênfase da expressão “em Cristo”. As pessoas se envolveram em transgressões contra Deus (v. 7) das quais precisam de perdão. Essa transgressão atingiu a criação, que precisa ser trazida de volta para o senhorio de Deus (v. 10). A compreensão da situação pecaminosa da humanidade agora redimida, está no centro da pregação paulina e do querigma cristão primitivo e, dessa forma, estabelece que a morte de Cristo na cruz (seu sangue, 1,7) foi aceita pelo Pai como oferta pela reconciliação da humanidade com Deus.

²⁵ EN. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/1722.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.

²⁶ DIÁ. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/1223.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.



Ao mencionar a “redenção”²⁷ o texto pressupõe que as pessoas caíram em escravidão. Redenção implica sempre um preço a pagar pela liberdade. O autor bíblico usa a palavra *apolytrosis* (v. 7 e 14), traduzida por “redenção” ou “resgate”, que significa uma liberação obtida através de pagamento. O termo *apolytrosis* é formado por um antigo verbo grego, *lytroo* que tem o sentido de libertar mediante o recebimento de um pagamento. O substantivo *lytron* denota o dinheiro para comprar alforria dos escravos ou o preço do resgate da liberdade de alguém que tivesse caído em cativeiro.²⁸

Isso implica que as bênçãos não vêm apenas de um decreto divino, elas também são consequências de eventos históricos, da doação da vida de Cristo, incluindo sua morte terrível numa cruz. Jesus não nos redime somente por sua vida sem pecado ou seu exemplo moral, mas pelas consequências que seu estilo de vida trouxe para ele, a saber, o derramamento de seu sangue. Não foi o sangue físico de Jesus que salvou ninguém, mas seu modo de viver que culminou na cruz, é assim que se deve entender os textos do Novo Testamento quando mencionam o sangue de Jesus.

Mas a redenção concedida à humanidade através da oferta de Cristo não implica na necessidade de que morresse na cruz. A redenção e o perdão que foram dados à humanidade vêm de acordo com a medida das riquezas, da abundância, da graça divina (v. 7). A redenção e o perdão constituem a resposta de Deus à violência que os seres humanos praticaram com Jesus. Não foi um “toma lá, dá cá”, Deus esbanjou redenção e perdão para pecadores culpados pela morte de seu filho, adotando-os como filhos seus (v. 5), para os libertar do pecado, tornando-os santos e imaculados (v. 4).

É por meio do mistério de Cristo que o grande plano de Deus, antes oculto, agora é revelado. Isso também reflete uma estratégia de ação. O plano integral consiste em reunir a criação inteira no Cristo (v. 10), isso acontecerá na plenitude dos tempos. Enquanto se espera a realização total do plano, há uma garantia, um penhor “até ao resgate da sua propriedade”, que é o selo do Espírito Santo nos crentes (v. 14). A palavra *ἀνακεφαλαίω* tem o sentido de “unir” ou “resumir”. A ideia

²⁷ 1,7.14.

²⁸ LUTRON/LUTROO. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/3083.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.



é que Deus fará no final todas as coisas “se unificarem”, “se reunirem”. E o processo que resultará nisso já teve seu início.²⁹

Três aspectos do mistério ficam claros para os crentes: a resolução de Deus antes da criação, a execução da vontade divina ao longo da história, com seu ponto capitular “em Cristo”, e o resultado definitivo na plenitude dos tempos (*pléroma*, v. 10).

Mas, tudo isso, não exclui a cooperação humana. Os crentes ouviram a “palavra da verdade”, creram e foram selados com o Espírito Santo (v. 13). O Papel do Espírito é marcar os crentes como pertencentes a Deus e assegurando-lhes o futuro com o Senhor. E, da mesma forma que o hino havia iniciado louvando Deus Pai, termina com uma menção ao Espírito Santo.

Em suma, o louvor é dirigido a Deus Pai, pelas bênçãos concedidas à humanidade, bênção que fazem parte da efetivação de uma resolução definida antes da criação do mundo. Mas Cristo é a figura central desse plano, ele assegura a redenção e se torna a ponte para o relacionamento que os redimidos têm com Deus.

Há, portanto, um forte caráter trinitário no hino, com o Pai como o principal planejador e iniciador da redenção, Cristo como a figura central do plano, e o Espírito como o penhor da redenção plena.

Conclusão

Numerosos gentios haviam se tornado cristãos e afluíram às comunidades da Ásia Menor e trouxeram consigo um histórico de adoração a uma série de divindades dentro do império romano. Haviam praticado magia e uma variedade de ritos, consultaram os astros, observaram preságios e se preocuparam com as implicações do destino em suas vidas.

Em um contexto no qual as pessoas buscavam ajuda e inspiração em uma variedade de seres espirituais, o hino de Ef 1,3-14 tornou-se um instrumento capaz de ajudar os novos crentes gentios no processo de transformar sua visão de mundo de uma perspectiva pagã para uma visão mais unitária do agir de Deus.

²⁹ ANAKEPHALAIÓÓ. In: *Strong's Concordance online*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/346.htm>. Acesso em: 6 jan. 2023.



Há um só Deus que está desenvolvendo soberanamente seu plano para toda a criação, um plano de redenção para a humanidade. Por trás do hino de louvor está a convicção compartilhada por todo o judaísmo e o cristianismo primitivo de que há um Deus verdadeiro que se revelou a Israel e é soberano sobre toda a história. Há um Deus soberano que merece toda a adoração.

O futuro da criação está ligado à vontade desse único e verdadeiro Deus, que escolheu a humanidade inteira antes mesmo que o mundo fosse criado. A parcela da humanidade que respondeu a essa eleição é aquela constituída pelo seguimento a Jesus Cristo. Este foram planejados, amados, escolhidos, buscados e incluídos por Deus em seu plano de redenção.

A motivação para a eleição é o amor de Deus (1,4c. 6b), isto está claro em expressões como seu “beneplácito” (1,5d), o “propósito de sua vontade” (1,11d) e a resolução de constituir pessoas “para si” (1,5c). Portanto, o hino encoraja os corações a verem não apenas a soberania de Deus, mas também seu extraordinário amor pelo ser humano. Essas verdades devem levar os crentes a louvar a Deus e a agradecê-lo por sua indescritível bondade ao derramar sua graça no ser humano. A vontade divina é a fonte, a base e a norma de toda a obra da salvação.

Os aspectos literários do hino apontam para uma possível situação histórica de uma tensão subjacente entre as comunidades cristãs judaicas e gentias na Ásia Menor ocidental durante o primeiro século da era comum. Se a carta data de um período inicial da proclamação da boa-nova aos gentios ou de um período deutero-paulino, os estudiosos não estão de acordo, mas é certo que se revela como subjacente ao texto de Ef 1,3-14 uma exigência básica em se firmar uma identidade entre judeus e gentios no interior das comunidades cristãs. Tensões entre judeus e gentios foram se intensificando até o surgimento da revolta judaica contra o império (66-70 d.C.), que gradualmente levou a uma ruptura entre a sinagoga e as comunidades cristãs. O hino é um convite para, no louvor a Deus, resolver essas tensões a partir da união de todas as coisas em Cristo.

Referências

BIBLE WORKS, LCC. *BibleWorks*. Versão 10.0.4.114. Norfolk: BibleWorks, 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.



BÍBLIA NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BICKERMAN, E. J. Bénédiction et Prière. *Revue Biblique*, Vol. 69, n. 4, 1962, p. 524-532.

CREMER, H. *Supplement to Biblico-theological Lexicon of New Testament Greek*. Edinburgh: T & T Clark, 1886.

MARTIN, R. P. New Testament hymns: Background and development. *The Expository Times*, vol. 94, n. 5, 1983, p. 132-136. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/001452468309400502>. Acesso em: 3 jan. 2023.

MOODY, J. 1 Peter 1:3-9. In: RODGERS, P. R. (ed.). *1 Peter: A collaborative commentary*. Eugene: Resource, 2017. p. 16-24.

SANDERS, J. T. Hymnic elements in Ephesians 1-3. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 56, n. 3-4, 1965, p. 214-232.

STRONG'S Concordance online, [s.d., s.l.]. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/>. Acesso em: 6 jan. 2023.



Os irmãos Boanerges: a importância de Mc 3,17 para a compreensão da comunidade de Marcos

The Boanerges brothers: the importance of Mk 3,17 for the understanding of Markan Community

*André Valva**

Recebido em: 25/05/2023. Aceito em: 14/06/2023.

Resumo: *A perícopre Mc 3, 13-19 é significativa para a compreensão da comunidade marcana, pois nela encontra-se um qualificativo que não está nos demais Evangelhos: o autor do texto canônico afirma que Jesus chamou Tiago e João de filhos do trovão, uma tradução do aramaico Boanerges (Mc 3, 17). Assim, surge a pergunta: Por quê? Buscando esclarecer a razão dessa expressão de Jesus, as informações encontradas na literatura para explicar o uso das expressões filhos do trovão e boanerges não me parecem convincentes. Os comentadores dão informações limitadas sobre o tema. Será que Mc 3, 17 pode contribuir para compreender a cultura da comunidade marcana? Qual a intenção do autor do texto canônico em destacar esta passagem? Para encontrar respostas a esses questionamentos, o artigo inicia investigando as informações dadas por Eusébio de Cesareia sobre Pedro, Marcos, Tiago e João, em História Eclesiástica. O texto utilizado no estudo é o da Bíblia de Jerusalém e o Novum Testamentum Graece, de Nestle-Aland, além de bibliografia aditiva. O objetivo da investigação é compreender a intenção do autor do Evangelho, ao destacar o apelido de Tiago e João e a importância dele para os leitores. Simultaneamente, pretende-se conhecer e entender os elementos e símbolos culturais utilizados pela comunidade marcana. A hipótese que norteia a investigação sobre Mc 3, 17 é justamente de que o apelido Boanerges deve estar referido a símbolos culturais relevantes no contexto histórico-antropológico e social da comunidade supracitada. O artigo*

* Doutorando em Ciência da Religião (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GO, 2024); Mestre em Ciência da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2020); Mestre em Políticas Sociais (Universidade de Cruzeiro do Sul, UNICSUL, São Paulo, SP, 2015); Especialista em Ciência da Religião (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2016); Especialista em Ensino Religioso (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2017); Licenciado e Bacharel em História (Universidade de Cruzeiro do Sul, UNICSUL, São Paulo, 2011).

Email: andrevalva@gmail.com.





pode contribuir para propor um cenário mais realístico sobre o Evangelho de Marcos e seu contexto histórico, antropológico e social.

Palavras-chave: *Evangelho de Marcos; Boanerges; filhos do trovão.*

Abstract: *The pericope Mk 3.13-19 is significant for the understanding of the Marcan community, as it contains a qualifier that is not found in the other Gospels: the author of the canonical text states that Jesus called James and John sons of thunder, a translation of the Aramaic Boanerges (Mk 3,17). So, the question arises: Why? Seeking to clarify the reason for this expression of Jesus, the information found in the literature to explain the use of the expressions sons of thunder and Boanerges does not seem convincing to me. Commentators give limited information on the topic. Could Mk 3.17 contribute to understanding the culture of the marcan community? What is the intention of the author of the canonical text in highlighting this passage? To find answers to these questions, the communication begins by investigating the information given by Eusebius of Caesarea about Peter, Mark, James, and John, in Ecclesiastical History. The text used in the study is from the Jerusalem Bible and Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece, plus an additive bibliography. The objective of the investigation is to understand the intention of the author of the Gospel to highlight the nickname of James and John and its importance to the readers of his text. At the same time, the aim is to know and understand the cultural elements and symbols used by the Marcan community. The hypothesis that guides the investigation on Mc 3,17 is precisely that the nickname Boanerges must refer to cultural symbols relevant to the historical-anthropological and social context of the community mentioned above. Communication can contribute to proposing a more realistic scenario about the Gospel of Mark and its historical, anthropological, and social context.*

Keywords: *Gospel of Mark; Boanerges; sons of thunder.*

Introdução

De acordo com o Novum Testamentum Graece¹, também conhecido como NA28, da Nestle-Aland, o trecho de Mc 3,17 é uma narrativa exclusiva do Evangelho de Marcos. O relato canônico diz em grego: “καὶ Ἰακωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακωβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Ἰωανηργέες, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς”; o que significa: “Não apenas Tiago, filho de Zebedeu, mas também João, irmão de Tiago, e ele os chamou de Boanerges, que significa filhos do trovão”².

As Bíblias, pelo menos em português, como a Bíblia de Jerusalém (BJ), não trazem nenhuma tradução adicional, além daquela exposta no texto canônico: Boanerges como “filhos do trovão”. No entanto, apesar

¹ NESTLE, E.; NESTLE, E. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012. p.111.

² Tradução do autor.



de Mc 3,17, ao longo do Evangelho, o autor não repete o apelido dado aos irmãos (Tiago e João) e não fornece nenhuma explicação adicional para a tradução, mantendo o apelido como um mistério um tanto desconectado da paisagem marcana.

Pesquisadores e comentaristas do Evangelho de Marcos, dentro do cenário brasileiro, destacam a peculiaridade e o caráter enigmático desse comentário atribuído a Jesus, uma vez que a explicação que temos hoje vem dessas pesquisas, mas não do Evangelho ou de outro texto bíblico.

Portanto, a análise de Mc 3,17 levanta mais perguntas do que respostas capazes de explicar o apelido dos filhos de Zebedeu, precisamente porque a maioria dos pesquisadores e comentaristas do Evangelho de Marcos, como ocorre nas obras literárias em português e das pesquisas realizadas no Brasil, geralmente dedicam poucas páginas de suas investigações a essa especulação sobre Boanerges. Por exemplo, algumas fontes consultadas para a investigação: Ched Myers, que se limita a comentar sobre o apelido e nada mais, passando para outras reflexões sobre as nomeações apostólicas³; James Edwards dedica apenas um parágrafo ao assunto⁴; Paul Achtemeier se concentra em outras linhas de pesquisa e não comenta o fato do apelido⁵, além de não explorar o tema em seu comentário⁶; Dom Walmor Azevedo explora outras questões teológicas e não aborda o apelido em sua obra⁷; Elizabeth Malbon estuda muito a relação entre Jesus e seus seguidores e discípulos, mas não se concentra na questão de Boanerges⁸.

Consequentemente, é razoável questionar: por que o autor do Evangelho de Marcos destacou esse apelido? Qual é a intenção do autor? O trecho (Mc 3,17) pode contribuir para a compreensão da comunidade marcana? Essas perguntas demandam uma complexa organização de

³ MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p. 207.

⁴ EDWARDS, J. R. *O Comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018. p. 158.

⁵ ACHTEMEIER, P. J. *Mark: proclamation commentaries*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. p. 28; 108-109.

⁶ ACHTEMEIER, P. J. *Invitation to Mark: a commentary on the Gospel of Mark with complete text from the Jerusalem Bible*. New York: Image Book, 1978. p. 61-62.

⁷ AZEVEDO, W. O. D. *Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 111-113; 166-180.

⁸ MALBON, E. A. *Mark's Jesus: characterization as narrative Christology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014. p. 21-56.



informações capazes de respondê-las, principalmente porque é necessário reconstruir uma estrutura simbólica social e cultural.

Assim, de acordo com o argumento de Azevedo, um texto é escrito por meio da convergência de valores, crenças e tradições de determinado grupo cultural em suas palavras, mas o texto é decodificado pelos leitores por meio de seus próprios valores, crenças e tradições. Portanto, ao responder às perguntas acima, é importante considerar quem escreveu o Evangelho de Marcos e onde foi escrito⁹. Esse ponto de vista essencialmente cultural está relacionado aos conceitos desenvolvidos por Geertz quando ele tentou chegar ao cerne da cultura islâmica, observando indonésios e marroquinos em sua estrutura social e cultural (que incluía, é claro, a perspectiva da religião)¹⁰.

De acordo com a Bíblia de Jerusalém (em sua introdução aos textos sinóticos, de acordo com a 1ª edição de 2002 e 12ª impressão de 2017, nas páginas 1689 e 1690), o Evangelho de Marcos foi escrito em Roma, datando entre as décadas de 60 e 70 EC, durante as Guerras Judaico-Romanas, e as informações do texto foram ditadas por Simão Pedro a Marcos, que era seu intérprete. A Bíblia de Jerusalém afirma que todos os seus argumentos, apresentados acima, baseiam-se nas obras de Eusébio de Cesareia¹¹.

Em seu livro “História Eclesiástica”, Eusébio¹² afirma que, de acordo com Papias de Hierápolis, uma de suas fontes, Marcos era intérprete de Pedro e o ajudou a traduzir seus discursos para um manuscrito, sem se preocupar em manter a sequência de eventos que Marcos ouviu de Pedro: “assim, ao escrever Marcos de acordo com suas memórias, ele não cometeu erros. Ele tinha o único propósito de não omitir nada do que havia ouvido, nem de acrescentar algo falso”. Seguindo essa compreensão, e assumindo-a como verdadeira, pode-se argumentar que ‘Marcos’ escreveu as palavras de Pedro, evitando incluir suas percepções dos eventos no texto do Evangelho.

⁹ AZEVEDO, 2002, p. 9-18.

¹⁰ GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015, p. 3-24; 65-92.

¹¹ VALVA, A.; ECCO, C. Hesitações e convicções na espiritualidade de Pedro: aproximações histórico-antropológicas sobre as passagens de Mt 14,22-33 e Mc 9,2-8. In: FILHO, J. R. F. M.; ECCO, C. *Espiritualidades: múltiplos olhares*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022. p. 47-69.

¹² *Ibidem*, p. 50.



Pesquisadores que defendem o ponto de vista mencionado acima costumam basear suas afirmações no uso de latinismos pelo autor da redação marcana: o uso de termos e palavras latinas como “*caeser*”, “*modius*”, “*speculator*”, “*denarius*”, “*sextarius*”, “*census*”, “*fragellare*”, “*centurio*”, “*quadrans*”, “*praetorium*”, “*legio*”, “*grabatus*” e “*vae*”¹³, se encaixa na premissa de que o autor do Evangelho de Marcos estava inserido no contexto romano, uma vez que ‘Marcos’ não tenta traduzir ou explicar o significado dessas palavras para seus leitores. Dessa forma, pode-se inferir que os leitores sabem o valor de um denário (Mc 12,15) ou quanto vale um quadrante (Mc 12,42).

Por outro lado, também há palavras que o Evangelho de Marcos traduziu para seus leitores. É possível verificar aramaísmos¹⁴, que são palavras e expressões judaicas presentes no Evangelho, com o objetivo de tornar o manuscrito compreensível, vinculando os leitores aos significados e argumentos apresentados por Marcos, como em Mc 5,41 “*Talita cum*”; Mc 7,11 “*Corban*”; Mc 7,34 “*Effathá*”; Mc 14,36 “*Abba*”; Mc 15,34 “*Eloi, Eloi, lemá sabactâni?*”. Mais uma vez, isso pode ser usado para sustentar o argumento apresentado pela Bíblia de Jerusalém, com base nas explicações de Eusébio sobre o Evangelho, conforme mencionado acima.

É oportuno ressaltar que essa teoria dos aramaísmos também é usada como argumento para localizar a redação do Evangelho na Palestina ou na região de Antioquia (apesar de existirem opiniões diferentes sobre isso, como o Norte da Palestina¹⁵, ou Síria¹⁶, ou sul da Síria¹⁷, e Antioquia¹⁸), além dos erros geográficos cometidos por ‘Marcos’ e as origens equivocadas das tradições apontadas por ele¹⁹. É importante destacar que há divergências entre os pesquisadores, e o trabalho optou por seguir o argumento apresentado pela Bíblia de Jerusalém.

¹³ IERSEL, B. M. F. V. *Mark: a reader-response commentary*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998. p. 34.

¹⁴ MALBON, 2014, p. 186.

¹⁵ MYERS, 1992, p. 69.

¹⁶ ZILLES, U. *Profetas, apóstolos e evangelistas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992. p. 75.

¹⁷ VALVA; ECCO, 2022, p. 32.

¹⁸ VAAGE, L. E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. In: *Ribla*. Petrópolis, Rio de Janeiro, n. 29, p. 11-31, 1998/1.

¹⁹ MALBON, 2014, p. 186.



Dito isso, vamos assumir Pedro como a fonte histórica das informações obtidas por ‘Marcos’, que registrou suas palavras sem considerar a sequência histórica do que Pedro anunciou. Vamos também assumir que esses registros foram feitos em Roma, antes do martírio do apóstolo, durante a perseguição liderada pelo imperador Nero.

Nesse contexto, a explicação para o apelido Boanerges pode ser encontrada no próprio cenário romano. Os filhos de Zebedeu, Tiago e João, podem ter sido chamados de Boanerges, que significa “filhos do trovão”, como uma expressão simbólica ou metafórica para descrever sua personalidade ou temperamento.

A palavra “trovão” é frequentemente associada a características como poder, força, intensidade e impacto. Pode ser que Tiago e João tenham sido chamados de Boanerges devido à sua energia fervorosa, zelo, ousadia e fervor no serviço e na pregação do evangelho. Essa alcunha pode refletir sua natureza apaixonada e determinada em seguir Jesus e proclamar sua mensagem e, justamente estas características, tenham marcado os membros da comunidade marcana a ponto de identificá-los como cristãos mais fervorosos ou bélicos.

No entanto, é importante ressaltar que essa é uma especulação baseada em interpretações e inferências dentro do contexto histórico e cultural. O próprio Evangelho de Marcos não oferece uma explicação explícita para o apelido, deixando espaço para diferentes interpretações e teorias; apesar de possuir uma literatura de guerra, como menciona Eliane Pagels²⁰ em *As Origens de Satanás*, ou seja, este aspecto literário pode estar conectado com uma característica comportamental comunitária.

Em resumo, o apelido Boanerges atribuído aos filhos de Zebedeu, Tiago e João, no Evangelho de Marcos, não possui uma explicação definitiva dentro do texto canônico. É possível interpretá-lo como uma descrição simbólica de sua personalidade e fervor no serviço a Jesus, assim como este fervor de ambos pode ter influenciado um comportamento mais impetuoso e enérgico dos membros da comunidade marcana. Entretanto, essa é uma especulação baseada em inferências históricas e culturais. A pesquisa e os estudos sobre o assunto ainda estão em

²⁰ PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 28-29.



andamento, e diferentes teorias e interpretações podem ser encontradas na literatura acadêmica.

1 Atribuição do apelido “Boanerges.

A pesquisa foi bibliográfica, partindo das informações bíblicas, conforme exposto anteriormente. Portanto, decidiu-se adotar abordagens históricas e antropológicas para os dados provenientes da Bíblia de Jerusalém. Para contrapô-las, a pesquisa trouxe conceitos importantes e investigações, dentro do cenário brasileiro, para descrever e explicar o contexto histórico e cultural do marcanismo, da Palestina e das comunidades judaicas. Conseqüentemente, os dados provenientes da Bíblia de Jerusalém foram analisados por meio de argumentos científicos e pesquisas academicamente reconhecidas, conforme aparecem no texto canônico.

Portanto, retomando o cerne do artigo e partindo de algumas premissas expostas e admitindo essas posições, com base nas afirmações de Eusébio de Cesareia, é possível iniciar as reflexões sobre Mc 3,19.

O sobrenome Boanerges é encontrado apenas no Evangelho de Marcos, e não nos outros evangelhos sinóticos, observando alguns detalhes. O primeiro detalhe é o fato de Pedro viver em Cafarnaum, onde, de acordo com Helen Bond, a população deveria ser de cerca de 600 a 1.500 pessoas²¹. Essa localização é significativa, uma vez que o Evangelho de Marcos se refere a Cafarnaum como uma “cidade” (πόλις), que, naquele contexto, representava um lugar seguro, cercado por muros, com proteção para seus habitantes e intensa atividade comercial²². Pedro era pescador e seria alguém com posses, pertencente a uma classe artesã independente, o que proporcionaria uma maior integração com as pessoas da cidade²³. Como eles não são trabalhadores diários e comparando o perfil dos primeiros seguidores selecionados, Pedro seria um homem de “negócios astutos e bem-sucedidos”²⁴.

Devido a essas características (o número de habitantes e a atividade profissional de Simão), é possível que Pedro conhecesse as pessoas de

²¹ BOND, H. K. *The Historical Jesus*. New York, United States: T&T Clark, 2012. p. 113.

²² AZEVEDO, 2002, p. 102-105.

²³ MYERS, 1992, p. 172.

²⁴ EDWARDS, 2018, p. 80.



vista ou pela reputação que tinham. Consequentemente, é plausível que Pedro conhecesse Zebedeu, Tiago e João, já que estes não deveriam ser pobres, uma vez que o texto marcano afirma que eles tinham servos (Mc 1,20). De acordo com o Evangelho de Lucas (5,10), Simão, Tiago e João são companheiros e a Bíblia de Jerusalém, em suas notas de rodapé, destaca que a compreensão pode ser de que eles seriam sócios, o que fortalece a teoria do “conhecimento”.

Ao analisar o texto marcano, Mc 2,14 apresenta uma situação que pode reforçar essa ideia de “conhecimento” de Pedro sobre os habitantes de Cafarnaum: o editor de Marcos afirma que Jesus “ao passar, viu Levi, filho de Alfeu, sentado no posto de cobrança, e disse-lhe: ‘Segue-me’. E ele, levantando-se, seguiu-o.” Levando em consideração que ‘Marcos’ escreveu o que Pedro narrou, o texto marcano é o único que apresenta Simão reconhecendo esse novo seguidor de Jesus por sua ascendência, “filho de Alfeu” (*Λεβὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου*)²⁵.

Seguindo essa linha de raciocínio, a maneira como o autor de Marcos relata a escolha dos irmãos Boanerges reforçaria a ideia de conhecimento e que ‘Marcos’ escreveu o que ouviu de Pedro: em Mc 1,19, aparece: “Andando um pouco mais adiante, viu Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão [...]”. O pronome ‘seu’ sugere que ‘Marcos’ escreveu o relato de Pedro sobre a situação. Se compararmos com o texto de Mateus e Lucas, a diferença é percebida (Mt 4,21): “Continuando a andar, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu, e seu irmão João [...]”; (Lc 5,10) “e também de Tiago e João, filhos de Zebedeu, que eram companheiros de Simão”. Sobre o pronome, se realizarmos a análise a partir dos textos em grego, a conclusão é a mesma: Mateus usa o mesmo pronome que Marcos; no entanto, ele menciona “dois irmãos” antes de nomeá-los; isso poderia ter sido um mecanismo linguístico para introduzir dois novos personagens que os leitores não saberiam que são parentes. Isso pode sugerir que o restante do trecho (Mt 4,21) seria uma cópia do texto marcano, uma vez que ambos usam as mesmas palavras (*Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*)²⁶ e tendo em mente que o Evangelho de Marcos é caracterizado por esses recursos textuais, como no caso de Simão, presente em Mc 1,16²⁷.

²⁵ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 108.

²⁶ *Ibidem*, p. 9.

²⁷ *Ibidem*, p. 104.



Como primeiro detalhe, é possível e plausível que Pedro conhecesse Tiago e João e, principalmente, que seu relato tenha sido transmitido ao autor do Evangelho de Marcos. Com base nos dados e argumentos apresentados acima, mesmo Boanerges aparecendo apenas em Marcos, esse apelido não deve ser uma invenção da igreja primitiva, mas, segundo Meier, deve ser um posicionamento que vem de Jesus. Por esse motivo, é plausível que Pedro tenha narrado essa situação a ‘Marcos’, que a incorporou em sua escrita²⁸.

Assim, a partir de um estabelecimento teórico da factualidade da passagem de Mc 3,17, é necessário focar no ato relatado: a atribuição do apelido, por Jesus, aos irmãos Tiago e João, o que nos leva ao segundo detalhe para explicar e entender o apelido. Essa perspectiva considera que os personagens envolvidos no episódio se conheciam, exceto Jesus. Edwards (2018) e Meier (2003) discutem, em suas obras, a possibilidade de Pedro e André já serem familiares de Jesus, mesmo antes do chamado para segui-lo, como sugere o Evangelho de João (1,35-42).

2 Zebedeu, Tiago e João

Zebedeu aparece no Evangelho de Marcos como pai de Tiago e João. No entanto, é pertinente situá-lo na discussão devido à importância de sua atividade para o contexto de Jesus e, conseqüentemente, para o contexto marcano.

Zebedeu era um pescador e empresário em uma cidade helenizada no norte da Galileia, com intensa atividade comercial²⁹, considerando o número de moedas tirianas encontradas no território galileu, especificamente em Cafarnaum – o que permite inferir que a piscicultura judaica era exportada para a Síria com certa regularidade. Horsley dedica um capítulo para investigar as moedas (economia e mercado) circulantes na Galileia. Ele acredita que, além do comércio como resposta “simples e direta”, as moedas tirianas deveriam ser o instrumento de troca ou transações financeiras diárias em toda a Palestina, ao contrário das moedas romanas, que seriam usadas para pagar impostos ou para relações comerciais com

²⁸ MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Volume 3, Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 226.

²⁹ EDWARDS, 2018, p. 84.



os romanos³⁰. Como mencionado anteriormente, em Marcos 1,20, o autor do texto canônico indica que Zebedeu tinha servos; essas moedas, tanto tirianas quanto romanas, também poderiam ter sido usadas para pagar seus servos locais ou como pagamento de comerciantes estrangeiros.

Alicia Batten, por sua vez, chama a atenção para o fato de que de 95% a 99% da população do Império Romano no primeiro século d.C. vivia em condições miseráveis e dependia de algum tipo de patrono para sobreviver, o que contrasta com a família de Zebedeu³¹. Ele e sua família faziam parte de uma parcela extremamente pequena (entre 1% e 5%) da sociedade, o que pode demonstrar que Zebedeu, Tiago e João eram conhecidos no ambiente em que viviam. Esse último ponto destacado merece atenção, pois Zebedeu seria uma pessoa importante e conhecida em sua comunidade, ou seja, recrutar seus filhos como seguidores e promotores de um líder carismático seria uma jogada brilhante para promover um novo movimento religioso.

Tiago, filho de Zebedeu e Salomé (O autor do Evangelho de Mateus afirma que Salomé, a mesma que aparece em Mc 15,40, é a mãe dos filhos de Zebedeu), também é conhecido como Tiago, o Maior (por ser o mais velho), para distingui-lo dos outros Tiagos presentes no Novo Testamento, é um personagem enigmático e há poucas informações sobre sua vida³². Sabe-se que ele morreu pela espada de Herodes Agripa I, em 44 d.C., fato relatado em Atos 12,1 e seguintes. De acordo com Meier (2003), a partir do século VI ou VIII, a tradição cristã começou a vinculá-lo ao trabalho missionário na Espanha, passando a identificá-lo como ‘Santiago’.

Sobre sua morte, esse martírio está relacionado a algumas promessas de Jesus presentes em Marcos; por exemplo, quando Jesus (Mc 8,35) afirma que quem morrer em seu nome ou em nome do Evangelho ganhará a salvação; ou quando Jesus expõe que seus seguidores – para estarem ao seu lado na eternidade – compartilham o mesmo sofrimento e o mesmo fim dele.

³⁰ HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 66-83.

³¹ BATTEN, A. Brokerage: Jesus as social entrepreneur. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 167-177.

³² MEIER, 2003, p. 225.



Um fato curioso sobre Tiago e as promessas de Jesus é o momento da prisão deste último (Mc 14,43-52). Quando Jesus seria preso, ‘Marcos’ relata que um dos presentes (ou Pedro, ou Tiago, ou João, não especifica quem) atacou o servo do sumo sacerdote, cortando-lhe a orelha. No entanto, Mateus (26,52) retrata que Jesus alerta e adverte o atacante, explicando que “aqueles que pegarem na espada pela espada perecerão”. Seria o aviso uma prefiguração de Tiago? Como John Meier (2003) gosta de escrever, essas são apenas conjecturas, mas a pesquisa bíblica, muitas vezes também inclui conjecturas em sua argumentação!

João, irmão de Tiago, filho de Zebedeu e Salomé, é um personagem cujas informações são mais conhecidas pelos pesquisadores. Assim como Tiago, também existem vários Joãos no Novo Testamento e, às vezes, a tradição os confundiu com outros Joãos (incluindo o Batista)³³.

John Meier levanta a questão de que, na tradição cristã, João, filho de Zebedeu, reúne cinco personagens diferentes, o próprio ‘João’, a saber: (I) João, filho de Zebedeu; (II) o discípulo anônimo a quem Jesus amava; (III) o autor anônimo do quarto Evangelho; (IV) o autor anônimo das três epístolas que levam o nome de João e (V) o vidente apocalíptico que se identifica como João. Portanto, ‘João’ é um personagem importante no universo cristão³⁴.

Em relação à missão dada por Jesus, relatada em Mc 6,6b-13, João sempre aparece próximo a Pedro, tendo trabalhado com ele em Samaria. Paulo o destaca como uma das colunas da comunidade cristã incipiente em Jerusalém: “E reconhecendo a graça que me foi dada, Tiago, Cefas e João, que eram considerados colunas, me deram as mãos...” (Gl 2,9), onde permaneceu até a reunião de Jerusalém, por volta de 49 d.C. Após essa reunião, “não temos conhecimento algum sobre sua vida e destino”³⁵.

Os estudiosos não acreditam que João tenha sido martirizado, como seu irmão, mas que viveu até uma idade avançada³⁶. Segundo Eusébio de Cesareia, João, “que se inclinou sobre o peito do Senhor, foi sacerdote e usava a placa de ouro, foi mártir e mestre; seu corpo repousa em Éfeso” (III, 31.3).

³³ CULPEPPER, A. R. *John: the son of Zebedee, the life of a legend*. Minneapolis: August Fortress Publishing, 2000. p. 107-250.

³⁴ MEIER, 2003, p. 227.

³⁵ *Ibidem*, p. 232.

³⁶ *Ibidem*, p. 232.



Diante do problema exposto sobre Zebedeu, Tiago e João, e das reflexões e resultados obtidos, pode-se concluir que a família de Zebedeu era financeiramente próspera e que deveria ser conhecida pelas atividades de piscicultura que desenvolvia – desfrutando de boa reputação entre as pessoas da cidade –, sendo que Tiago e João seguiram Jesus, cumprindo o que lhes foi confiado por ele. Se, em algum momento, os outros apóstolos (exceto Tiago e João), seus seguidores e suas comunidades subsequentes tivessem percebido a falta de compromisso ou devoção ao trabalho missionário de Tiago e João, seus legados não estariam enraizados nas tradições católicas como estão³⁷. Assim, por intermédio das narrações de Pedro, a comunidade marcana pode ter incorporado essa energia, devoção e impetuosidade (características de Tiago e João) às suas atividades sociais, sendo retratadas na redação do cânon marcano.

Concluindo sobre a boa reputação, característica de Zebedeu, e uma das justificativas sobre sua riqueza, é uma inferência baseada na lógica do mercado, como destacado por David Fiensy³⁸: a prosperidade dos negócios – na Palestina romana – era uma questão de credibilidade e confiança, devido às oportunidades que os mais ricos ofereciam aos camponeses de suas regiões (o que seria a lógica do empregador³⁹). Essa posição será retomada posteriormente para extrair algumas reflexões.

3 Analisando o apelido ‘Boanerges’.

Diante das reflexões mencionadas acima, pode-se concluir que o relato de Simão Pedro a ‘Marcos’ e sua formulação presente no livro canônico é factível e plausível; ele também teria testemunhado Jesus nomeando seus companheiros Tiago e João e provavelmente conhecia a família de Zebedeu. Portanto, a questão que surge é: por que Pedro relatou a cena em que Jesus chamou os irmãos de “filhos do trovão”? Seria um apelido perigoso e passível de interpretação equivocada pelas pessoas?

Pela proposta analítica da teoria do constrangimento⁴⁰, essas não são questões vazias, uma vez que nem Mateus nem Lucas (Evangelhos

³⁷ *Ibidem*, p. 233.

³⁸ FIENSY, D. A. Ancient economy and the New Testament. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 194-206.

³⁹ BATTEN, 2010, p. 167-177.

⁴⁰ WALLACE, D. B. Crítica textual e o critério de constrangimento. In: BOCK, D. L. *O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 106-108.



escritos após a redação de Marcos) exploram a passagem em seus textos. Poderia ser que esses últimos dois evangelistas temessem que seus leitores mal interpretassem o que os redatores disseram sobre Jesus?

Ao comparar alguns trechos de Marcos com os outros textos sinóticos, é possível perceber algumas diferenças sutis. Em Mc 1,32-34, o autor relata que todos os doentes e endemoninhados de uma cidade buscaram Jesus para serem curados. No entanto, Jesus “curou muitos que estavam doentes, de várias doenças” (Mc 1,34), mas ele não curou a todos. Em Mt 8,16⁴¹, o evangelista afirma que Jesus “expulsou os espíritos e curou todos os enfermos”; Lucas também afirma que “todos os que tinham enfermos com várias doenças os trouxeram, e ele, impondo as mãos sobre cada um deles, os curou” (Lc 4,40)⁴². Pode-se observar que os evangelistas têm compreensões diferentes sobre a extensão do poder de Jesus, ou pelo menos que Marcos tem uma compreensão mais mundana da autoridade divina de Jesus do que Mateus e Lucas. Conforme argumenta Daniel Wallace, esse é um exemplo de como a teoria da restrição pode contribuir para esclarecer a ordem cronológica da elaboração dos textos sinóticos, mas também pode ajudar a entender as respectivas comunidades sinóticas e os autores das redações (neste caso, do livro de Marcos)⁴³.

Dentro dessa perspectiva, é válido questionar a razão pela qual o apelido não está presente no texto de Mateus e Lucas. A exclusão do apelido pode estar relacionada ao suposto constrangimento que ele poderia causar nas comunidades mateana e lucana. De alguma forma, os autores dos textos canônicos consideraram o apelido perigoso, ofensivo, constrangedor ou inadequado para reproduzir esse fato (a atribuição do apelido), por isso o excluíram de suas narrações, assim como corrigiram as várias curas de Jesus, no exemplo mencionado anteriormente: seria prudente apresentar o Messias, Filho de Deus, que correspondesse ao que Mateus e Lucas pregavam, e não o Messias autoproclamado, que não pudesse curar tudo o que lhe era pedido.

Além do constrangimento apresentado acima, ao analisar o simbolismo cultural⁴⁴, “filhos do trovão” poderia estar associado às religiões gregas ou romanas, uma vez que essas eram o contexto cultural até mesmo

⁴¹ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 21.

⁴² *Ibidem*, p. 195.

⁴³ WALLACE, 2020, p. 103-140.

⁴⁴ GEERTZ, 2015.



do Evangelho de Mateus e do Evangelho de Lucas; mas, é importante salientar que Marcos é escrito também em Roma, porém sua fonte de informações (Pedro) era oriunda de um contexto judaico. Essa conexão, com as religiões greco-romanas, não seria impossível, considerando que estudiosos e comentaristas dos livros de Mateus e Lucas afirmam que ambos foram escritos para um público greco-romano mais do que para um público judeu; uma vez que o apelido poderia de alguma forma simbolizar Zeus ou Júpiter (deuses do trovão nas religiões grega e romana, respectivamente): metaforicamente deuses pagãos subordinados a Jesus.

Para demonstrar como esse simbolismo poderia ser viável, Van Iersel, um dos defensores dessa posição, relaciona a maneira como ‘Marcos’ descreve os irmãos ao conto mitológico de Castor e Pólux⁴⁵: o Evangelho apresenta Tiago como filho de Zebedeu, mas João é o irmão de Tiago, ou seja, seria possível inferir que eles são irmãos pelo lado materno, mas não pelo mesmo pai, uma vez que os irmãos são sempre colocados na ordem: primeiro Tiago e depois João. Dos quatro primeiros relatos, três deles têm o formato “Tiago, filho de Zebedeu” e “João, irmão de Tiago” (Mc 1,19; 3,17; 5,37); após essa “apresentação”, eles são mencionados juntos, sem complementos: “Tiago e João” (Mc 1,29; 9,2; 10,35; 10,41; 13,3; 14,33). Castor e Pólux são gêmeos e filhos de pais diferentes (um humano e Zeus, respectivamente). Pólux tinha imortalidade e o Olimpo como seu destino, enquanto Castor poderia ser enviado ao Hades, uma vez que era humano. Então, para satisfazer a ambos, eles chegaram a um acordo e passaram metade do ano no Olimpo e metade no Hades. Para Van Iersel, esse conto mitológico é semelhante à história de Tiago e João (ou o apelido de Tiago e João se referiria a essa passagem mitológica)⁴⁶, uma vez que um foi martirizado, enquanto o outro se tornou líder da igreja e uma figura proeminente em Jerusalém e no mundo grego (Éfeso).

Retomando a ideia de que os textos de Mateus e Lucas são destinados a leitores de cultura grega ou romana, ainda é possível fazer algumas observações. Segundo Ched Myers, Simão, Tiago e João formam o círculo íntimo dos discípulos de Jesus (Em quatro ocasiões, ‘Marcos’ coloca os três companheiros (Pedro, Tiago e João) juntos). Eles acompanham Jesus na cura da filha de Jairo (5,37), no momento da transfiguração (9,2), quando estão sentados no Monte das Oliveiras conversando (13,3) e no Getsêmani, enquanto Jesus ora, momentos

⁴⁵ IERSEL, 1998, p. 166.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 166.



antes de ser preso (14,33)⁴⁷ e, portanto, foram destacados no momento do recrutamento: Simão tornou-se Pedro, e Tiago e João tornaram-se Boanerges, ou seja, ‘filhos do trovão’⁴⁸.

Tiago e João, segundo Culpepper, também receberam o apelido de ‘filhos do trovão’, como ilustração da missão que teriam no ministério de Jesus, assim como Pedro⁴⁹. Ambos desempenharam um papel fundamental na missão de difundir as palavras e os ensinamentos de Jesus; Tiago, além dessa missão, tornou-se um mártir e exemplo do cumprimento das promessas de Jesus; João estabeleceu a comunidade cristã incipiente em Jerusalém e os ensinamentos de Jesus em um momento valioso de turbulência religiosa e sociopolítica. Meier aponta que esses significados estão alinhados com um sentido mais amplo de Zelotes⁵⁰, uma corrente de compreensão defendida por alguns pesquisadores. Portanto, por que não chamá-los de Zelotes, assim como o apelido atribuído ao outro Simão, o Zelote, em Mc 3,18?

Considerando que a audiência de Pedro e os leitores de ‘Marcos’ eram romanos, alvos dos atos violentos dos Zelotes e Assassinos, numa tentativa de libertar os judeus da dominação latina, é compreensível que o autor do livro marciano não identificasse muitos discípulos de Jesus como membros desses grupos, fato que poderia levantar suspeitas para a comunidade marciana, para seu texto e para seus leitores. Além disso, esses romanos seriam cristãos, religiosidade extremamente perseguida no Império Romano sob liderança de Nero. Portanto, a comunidade de Marcos seria composta de pessoas perseguidas ou por serem romanas ou por serem cristãs; o que pode ter conduzido-os a adotar um comportamento rude, cético e colérico em relação às demais comunidades que permeavam suas realidades.

Conforme referenciado por Wallace, com dúvidas sobre o impacto de algumas passagens, palavras e expressões presentes em Marcos, como no caso de Boanerges, Mateus e Lucas omitiram essas declarações de seus ensaios⁵¹, inclusive por estarem em outros contextos socioculturais.

⁴⁷ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 164.

⁴⁸ MYERS, 1992, p. 207.

⁴⁹ CULPEPPER, 2000, p. 9-15.

⁵⁰ ASLAN, R. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 75.

⁵¹ WALLACE, 2020, p. 109.



Em resumo, o apelido de Jesus para os irmãos Tiago e João pode ser entendido como um constrangimento para os editores dos textos sinópticos, que utilizaram Marcos para compor seus ensaios. Por esse motivo, é importante analisar o apelido de forma exegética, buscando outras respostas para perguntas que ainda precisam de explicação: por que Pedro relatou a cena em que Jesus chamou os irmãos de “filhos do trovão”? Por que o autor do Evangelho de Marcos destacou esse apelido? Essa passagem, Mc 3,17, poderia ajudar a entender a comunidade marcana?

John P. Meier explica que *boanē* pode ser o equivalente, em aramaico, de *bēnē*, “filhos de”, o que confirmaria a tradução sugerida por ‘Marcos’. A primeira metade da palavra parece ser um terreno comum entre os estudiosos. A divergência aparece na segunda metade: Meier apresenta algumas variantes da raiz semítica – *rges*, que são traduzidas de diversas maneiras: *rgš* (“comoção”, “tumulto”); *rgz* (“raiva”, “irritação”, “agitação”, “excitação”); *r š* (“abalar”, “vibrar”); *r m* (“trovão”)⁵²; as traduções diferem, de acordo com a raiz trabalhada por cada exegeta e pesquisador. Assim, existem comentaristas⁵³ que, como (EDWARDS, 2018, p. 158), afirmam que Boanerges sugere algo como “os barulhentos” ou “o par colérico”⁵⁴.

O site Abarim Publications (2021)⁵⁵ sugere outras explicações. Para o autor do texto eletrônico, o significado seria algo como “agindo como bois”. O texto argumenta que a raiz greco-latina *bo* (rugir), ou o substantivo *bos* (boi), estão conectados a outro substantivo, energia. O site alega que o autor de Marcos não soube interpretar corretamente a palavra hebraica para trovão (ra’am – רעם), tendo trocado a letra ם (mem final, que corresponde ao M) pela letra ם (sameque, que corresponde ao S), além de não saber transliterar corretamente benay ra’am, alegando ser “filhos do trovão”. Portanto, Boanerges seria uma palavra de origem greco-romana, e não aramaica, como afirmado por Mc 3,17, seria a combinação de *βοα*, ou *βοαω*, ou *βοη* (grito, grito) e *ενεργια* (atividade, operação). De certa forma, mesmo propondo outra maneira de entender o apelido, o site também conclui que Boanerges se refere às características emocionais ou personalidades dos irmãos Tiago e João.

⁵² MEIER, 2003, p. 227.

⁵³ EDWARDS, 2018, p. 158.

⁵⁴ MEIER, 2003, p. 226.

⁵⁵ BOANERGES meaning. Abarim Publications, 2014. Disponível em: <https://www.abarim-publications.com/Meaning/Boanerges.html>. Acesso em: 12 mar. 2022.



Com isso, pode-se inferir que as abordagens de Meier (2003) possuem melhor sustentação, pois ‘Marcos’ traduz para o grego um termo em aramaico; se *Boanerges* teve uma epistemologia grega, não haveria a necessidade de tradução por parte do autor canônico.

De acordo com NA28⁵⁶, os códices que apoiam a expressão aramaica, ou mesmo o trecho do texto (Mc 3,17) (Considerando pequenas alterações, como $\text{ }^{\rho}\text{ }^{\text{ovoua}} \text{ B D 28 sy}^{\text{p}} \text{ bo}^{\text{ms}}$, esse trecho é confirmado pelos códices: \aleph , A, C, K, L, Γ , Δ , Θ , f^{1-13} , 33., 565., 579., 700., 892., 1241., 1424., 2542 e \aleph , bem como nas versões latina ou siríaca; sendo o primeiro – \aleph (Códice Sinai) – o mais antigo, datado de aproximadamente 330 EC (a datação se refere ao primeiro grupo de textos desenvolvidos, $^1\aleph$) (p. 60)), são datados do século IV EC, aproximadamente 400 anos após a elaboração do Evangelho de Marcos. Assim como Meier (2003), outros acadêmicos acreditam que o significado original da expressão se perdeu ao longo do tempo, ou que não há uma maneira clara de ter uma imagem precisa de como as informações foram transmitidas ao longo do tempo, a partir do original⁵⁷.

4 Afinal, por que Boanerges?

As exegeses sugerem que Boanerges refere-se a traços de personalidade dos filhos de Zebedeu, que seriam irados, coléricos ou agiriam de forma intempestiva. Um dos argumentos a esse respeito é Mc 9,38-40, trecho que relata João falando com Jesus e o alertando para impedir que uma pessoa expulse demônios em seu nome sem segui-lo, o que fez Jesus repreender João⁵⁸. Meier apresenta outro argumento, usando Lc 9,51-56, onde, devido à má recepção das pessoas de um vilarejo na Samaria, Tiago e João sugerem destruir o local, desde que Jesus consinta; este, por sua vez, os repreende⁵⁹. Por fim, a passagem em que Tiago e João pedem um favor a Jesus (Mc 10,35-40) é outro argumento: os irmãos pedem a Jesus que aceite seu pedido sem saber o conteúdo, o que ele recusa; assim, eles pedem para estar com Jesus na vida após a morte. Jesus adverte que isso requer sacrifícios e que não está em sua competência decidir sobre essa questão.

⁵⁶ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 112.

⁵⁷ ANGLADA, P. R. B. *Manuscritologia do Novo Testamento: história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014. p. 20.

⁵⁸ EDWARDS, 2018, p. 158.

⁵⁹ MEIER, 2003, p. 235.



Os argumentos expostos convencem parcialmente o leitor do Evangelho sobre a impetuosidade ou a ira dos irmãos Tiago e João, tendo em Mc 9,38-40 um exemplo desta personalidade forte dos irmãos Boanerges. Tiago e João pertenciam a uma família rica e rural, cuja organização estava ligada ao local de trabalho (no caso de ambos, no lago de Genesaré). Os laços familiares eram profundos, dependentes social e economicamente. Portanto, seguir Jesus não poderia ter sido uma separação fácil, e pode-se imaginar que isso deve ter causado controvérsias entre os membros da família⁶⁰.

Deixar seu lugar, suas origens – como fizeram Tiago e João, Simão e André – era algo culturalmente incomum. O autor do Evangelho relata Jesus constituindo uma “nova família” com aqueles que decidiram romper com as tradições culturais vigentes. Portanto, a irritação de João – e possivelmente de Tiago, Simão e André – com alguém que não os segue e é capaz de realizar milagres em nome de Jesus é pertinente.

Em relação ao argumento baseado em Lc 9,51-56, as mesmas questões socioculturais podem permear uma explicação plausível: Tiago e João viraram seus mundos de cabeça para baixo e tiveram uma atitude incomum ao deixar suas famílias. Assim, eles não entendiam por que aquele vilarejo na Samaria não compreendia o significado de suas atitudes e pediram a Jesus permissão para fazer o que este lhes havia confiado como missão em Mc 6,11: “E se algum lugar não os receber e não os ouvir, saiam dali e sacudam a poeira dos seus pés como testemunho contra eles”⁶¹.

O pedido dos irmãos encontra respaldo nas palavras de Jesus. Para construir essa inferência, leva-se em consideração a constante falta de compreensão, por parte dos apóstolos, sobre os ensinamentos de Jesus. O Evangelho de Marcos é particularmente repetitivo ao expor essa peculiaridade da relação do Messias com seus doze seguidores mais próximos. ‘Marcos’, além de mostrar como os discípulos não entendiam Jesus, também mostra como o Messias ficava incomodado com a falta de iniciativa e aprendizado de seus seguidores mais próximos. Em relação à não compreensão da mensagem de Jesus, pode-se destacar a parábola do semeador (Mc 4,1-29), onde Jesus fica surpreso com a falta de entendimento da mensagem, o que o leva a explicar a parábola a seus apóstolos.

⁶⁰ MYERS, 1992, p. 172-173.

⁶¹ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 124.



Sobre a falta de iniciativa e aprendizado, pode-se destacar a cura da mão ressequida (Mc 3,1-6), onde Jesus estava ensinando sobre o sábado e faz uma pergunta aos discípulos, que permanecem em silêncio por não saberem a resposta. Então, Jesus se ira com todos e se entristece (a NA28 usa *ὀργή*⁶², que deve ser traduzido como ira, fúria, indignação⁶³). Sobre a relação difícil, é possível destacar a demanda dos discípulos por um milagre de Jesus durante a tempestade (Mc 4,35-41), ou a cura da hemorroísa (Mc 5,25-34), quando Jesus faz uma pergunta a seus seguidores, e eles reclamam da pergunta feita pelo mestre. Esses são alguns exemplos de como era conturbada a relação com os discípulos. De qualquer forma, o que se pode aludir é que os irmãos Tiago e João não estavam com raiva e não agiram fora de tempo, mas exigiram uma posição de Jesus, de acordo com o sacrifício que fizeram, ao deixar suas casas, suas famílias e suas vidas para segui-lo.

Essa colocação se conecta ao terceiro argumento apresentado, Mc 10,35-40. Para ambos os irmãos, pedir a Jesus para permanecer ao seu lado na vida após a morte não teria sido algo constrangedor, como afirmam Edwards⁶⁴ ou Meier⁶⁵, algo que beira o orgulho, ou como se Tiago e João se achassem melhores que os outros. Talvez eles tivessem em mente uma recompensa adequada pela renúncia que empreenderam. Nesse ponto, vale lembrar que, assim como Tiago e João, Simão Pedro e André também deixaram suas casas para acompanhar Jesus. Pedro questiona o messias sobre as recompensas que virão por aceitar tal renúncia (Mc 10,28-31). Solicitar uma contrapartida não era algo constrangedor para Pedro, Tiago ou João, mas uma consequência cultural, considerando as particularidades do entendimento de “família” na Palestina da época.

Com base nessas afirmações, é plausível que o apelido Boanerges, dado a Tiago e João por Jesus, seja uma referência à renúncia que fizeram e ao anúncio que fizeram sobre sua saída do núcleo familiar para seguir Jesus. Esse ponto precisa ser considerado, uma vez que, na antiguidade, o núcleo familiar era responsável por criar, transformar e estabelecer as interações dos indivíduos com a sociedade e a realidade em que se encontravam, por meio de viés econômico, social, cultural,

⁶² Ibidem, p. 111.

⁶³ MURAOKA, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain, Paris: Peeters, 2009. p. 639.

⁶⁴ EDWARDS, 2018, p. 402.

⁶⁵ MEIER, 2003, p. 225.



religioso e educacional. De acordo com Malina, a perda desses laços era a pior coisa que poderia acontecer a alguém⁶⁶. Nos casos de Tiago e João, sem mencionar os casos de Simão, André e Levi, essas perdas foram voluntárias: eles romperam não apenas com os laços familiares, mas também com seus laços culturais, sociais e até profissionais.

Essa deve ter sido uma decisão que caiu como um raio na família de Zebedeu e deve ter causado muito “barulho” nas imediações onde Tiago e João viviam. Essa conjectura pode lançar luz sobre uma explicação para atribuir o apelido aos irmãos, uma vez que, após o episódio de recrutamento, Jesus teve a oportunidade de observar seus seguidores em momentos em que precisaria de pessoas capazes de ajudá-lo com as multidões, como demonstrado em Mc 3,7-12. Mesmo que ‘Marcos’ não tenha relatado, é possível que tanto Tiago quanto João tenham agido firmemente para conter as pessoas e controlá-las, para que Jesus pudesse cumprir sua missão.

Essas perspectivas levam à reflexão sobre Mc 3,17, para a compreensão da comunidade marcana. O sobrenome Boanerges pode não acrescentar entendimentos profundos e revolucionários sobre a comunidade marcana, mas ajuda a construir um cenário que pode elucidar dúvidas ainda persistentes sobre o Evangelho. Vale ressaltar que o Evangelho de Marcos coloca, na maioria das vezes, o protagonista da história relatada como uma pessoa rude, áspera, sendo este protagonista Jesus (como já mencionado) ou sendo Pedro, Tiago ou João (como também já mencionado); ou seja, as personalidades atribuídas a Tiago e João, também são percebidas em Jesus. Isso pode caracterizar um recurso textual para ajudar os leitores do texto marcano a se protegerem de supostos perseguidores: dos Zelotes, se forem identificados enquanto romanos; dos romanos, se forem identificados enquanto cristãos.

Observando os argumentos sobre a dissolução familiar, o autor do Evangelho não se limitou às especificidades culturais do núcleo familiar nos contextos judaico e romano. ‘Marcos’, ao escrever o Evangelho em Roma, não deveria levar isso em consideração e explicar aos seus leitores o impacto da renúncia de Tiago e João? Afinal, os romanos tinham uma compreensão bastante diferente de parentesco e família em relação aos judeus.

⁶⁶ MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. *Evangelhos Sinóticos: comentário à luz das ciências sociais*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 408.



O autor do texto marcano não explica o conceito e o impacto decorrentes da escolha dos irmãos Boanerges, mas revela a trajetória desses dois personagens ao longo da missão de Jesus. ‘Marcos’ também destaca Pedro, atribuindo a ele um papel fundamental na construção do movimento religioso de Jesus, e frequentemente presente nos fatos envolvendo Tiago e João. Isto porque, no cenário onde a comunidade marcana está inserida, seria inevitável que o convertido deixasse sua família, ou núcleo familiar, ou comunidade, etc, para seguir o novo movimento religioso; portanto, os irmãos Boanerges, assim como Pedro, serviriam de modelos para estes leitores, demonstrando o comportamento e a personalidade esperados.

Outro ponto que contribui para uma compreensão mais profunda da comunidade marcana diz respeito à riqueza. Conforme está sendo exposto, Tiago e João têm uma atitude questionadora em relação à escolha que fizeram, esperando alguma recompensa, assim como Pedro (e André, mesmo que não seja mencionado em Mc 10,28-31). O interessante nessa análise é a classe social à qual esses personagens pertencem: os três (ou quatro, levando em conta André) vêm de famílias abastadas ou, pelo menos, com uma situação financeiramente confortável.

Margaret MacDonald argumenta que se sabe muito mais sobre famílias ricas no mundo antigo (incluindo o contexto do Novo Testamento) do que sobre famílias pobres. Comparando essas afirmações com as informações fornecidas no Evangelho de Marcos, fica claro que o autor do livro canônico demonstra bom conhecimento sobre Pedro (o que é compreensível, já que ele teria narrado a história para ‘Marcos’), Tiago e João, presentes em muitos momentos descritos na escrita marcana, mais do que sobre os outros apóstolos que compunham os 12 discípulos⁶⁷.

A comunidade marcana era supostamente composta por pessoas mais humildes – mas que estavam sob o controle de um *pater familias*⁶⁸ –, que, por seu intermédio, fazia com que as pregações de Pedro chegassem tanto às pessoas mais ricas, quanto a seus servos e escravos.

Nesse sentido, a passagem de Cornélio é emblemática (Atos 10,1-43)⁶⁹. Nessa perícópe, Pedro é convidado a falar na casa de um

⁶⁷ MACDONALD, M. Y. Kinship and family in the New Testament. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 29-43.

⁶⁸ MALINA; ROHRBAUGH, 2017, p. 475-479.

⁶⁹ NESTLE; NESTLE, 2012, p. 411-415.



centurião romano. Pedro sabe que é ilegal, mas, como Cornélio teme a Deus e ajuda o povo judeu, ele aceita o convite. A casa do centurião deve ter estado cheia, como MacDonald encontra em seus estudos sobre a família na antiguidade: todos os que estavam sob a proteção legal do *pater familias* Cornélio estariam presentes na visita de Pedro. Assim, a comunidade dos ouvintes de Pedro deveria ser composta por pessoas de diferentes classes sociais e origens; a comunidade marcana, por sua vez, deveria ser composta principalmente por pessoas pobres e uma minoria de pessoas ricas, exercendo o papel de patronos da missão marcana⁷⁰.

Destaca-se as palavras de Pedro em Atos 10,37-43, com um resumo estrutural da escrita do Evangelho de Marcos. Esse trecho pode reforçar a ideia de que ‘Marcos’ acompanhou Pedro, registrando suas palavras em algum momento após sua morte. Também reforça a tendência cultural latina da comunidade marcana, uma vez que o discurso de Pedro foi dirigido aos romanos (embora Cornélio estivesse na Samaria), o que poderia levar o autor do livro marcano a direcionar suas escritas e narrativas para as pessoas desse grupo cultural.

Assim, pode-se concluir que, como Elaine Pagels destaca, o Evangelho de Marcos está inserido em um contexto de conflitos⁷¹. Implícita, ou explicitamente, voluntária, ou involuntariamente, o autor de texto canônico retrata seus principais personagens com personalidades fortes, céticas, rudes e ásperas, quando confrontados; tem como linha guia a privacidade e silêncio. Estas são características que inferem e retrocedem ao cenário bélico que estavam inseridos aqueles que acompanhavam a comunidade marcana e tinham acesso ao texto redigido por ‘Marcos’.

Por fim, Boanerges pode ajudar a entender alguns pontos da comunidade marcana como fios condutores: por si só, eles não encerram as questões sobre o Evangelho de Marcos, mas são fios guias que podem ser explorados por meio de outras análises e disciplinas.

Conclusão

Ao responder às questões que guiaram este trabalho, analisando a comunidade marcana, seguindo o esboço metodológico de Roma como local de escrita, com base nas palavras de Simão e Pedro, e focando

⁷⁰ MACDONALD, 2010, p. 31-33.

⁷¹ PAGELS, 1996, p. 23-60.



nos objetivos propostos pela investigação, pode-se dizer que os estudos indicam:

O apelido Boanerges pode ter sido colocado no Evangelho como uma forma de atribuir autenticidade ao texto marcano, uma vez que foi escrito à luz das palavras de alguém que acompanhou Jesus desde o início de seu ministério e esteve presente na escolha de todos os discípulos. Como Meier (2003) já apontou, essa história de Pedro deve ter circulado nas primeiras comunidades cristãs.

Evitar algum tipo de choque cultural devido a diferenças sociopolíticas. Nesse caso, ‘Marcos’ estaria preocupado em não levantar dúvidas sobre a messianidade de Jesus e as renúncias importantes que seriam exigidas daqueles que decidissem seguir os passos do Messias. No entanto, devido à particularidade cultural da Palestina, a explicação de certas características culturais (como as especificidades do núcleo familiar judaico) não acrescentaria à construção de uma identidade cristã multicultural.

No entanto, relacionar Boanerges a uma concepção de tradução helênica, permitindo relações de entendimento com a religião em vigor em Roma ou nos territórios helênicos, seria pertinente para facilitar a recepção do texto marcano em uma comunidade não habituada às tradições judaicas e com uma forte influência da cultura romana.

Além disso, o ceticismo, a impetuosidade e aspereza dos protagonistas, são aspectos reforçados no texto a fim de promover um fortalecimento da comunidade marcana. Assim, é importante conduzir as mesmas correlações entre Mc 3,17 e outros cenários de escrita, a fim de verificar informações relevantes para pesquisas destinadas ao Livro de Marcos e sua comunidade.

Em resumo, procuramos analisar o trecho de Mc 3,17, o contexto antropológico, social e realizar a exegese necessária de forma simples, guiados pela navalha de Occam (tendo em mente a metodologia cartesiana): iniciar os processos de investigação pelo simples, assumir que as respostas mais simples geralmente são as mais corretas. Essa linha de raciocínio pode permitir lacunas nas investigações bíblicas, no entanto, contribuiu significativamente para o desenvolvimento de um olhar mais secular, imparcial, histórico e antropológico sobre o texto marcano.



Referências

- ACHTEMEIER, P. J. *Invitation to Mark: a commentary on the Gospel of Mark with complete text from the Jerusalem Bible*. New York: Image Book, 1978.
- ACHTEMEIER, P. J. *Mark: proclamation commentaries*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- ANGLADA, P. R. B. *Manuscritologia do Novo Testamento: história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.
- ASLAN, R. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- AZEVEDO, W. O. D. *Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BATTEN, A. Brokerage: Jesus as social entrepreneur. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England.: Routledge, 2010. p. 167-177.
- BÍBLIA de Jerusalém. 1. ed; 12. reimpressão. ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- BOANERGES meaning. Abarim Publications, 2014. Disponível em: <https://www.abarim-publications.com/Meaning/Boanerges.html>. Acesso em: 12 mar. 2022.
- BOND, H. K. *The Historical Jesus*. New York, United States: T&T Clark, 2012.
- CESAREIA, E. D. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- CULPEPPER, A. R. *John: the son of Zebedee, the life of a legend*. Minneapolis: August Fortress Publishing, 2000.
- EDWARDS, J. R. *O Comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.
- FIENSY, D. A. Ancient economy and the New Testament. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 194-206.
- GEERTZ, C. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marcos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.



GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

IERSEL, B. M. F. V. *Mark: a reader-response commentary*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.

MACDONALD, M. Y. Kinship and family in the New Testament. In: NEUFELD, D.; DEMARIS, R. E. *Understanding the Social World of the New Testament*. Abingdon, England: Routledge, 2010. p. 29-43.

MALBON, E. A. *Mark's Jesus: characterization as narrative Christology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.

MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. *Evangelhos Sinóticos: comentário à luz das ciências sociais*. São Paulo: Paulus, 2017.

MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico*. Volume 1. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Volume 3, Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

MURAOKA, T. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Louvain, Paris: Peeters, 2009.

MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NESTLE, E.; NESTLE, E. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibel Gesellschaft, 2012.

PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ROSKAM, H. N. *The purpose of the Gospel of Mark in its historical and social context*. Boston: Brill Leiden, 2004.

VAAGE, L. E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. In: *Ribla*, Petrópolis, Rio de Janeiro, n. 29, p. 11-31, 1998/1.

VALVA, A.; ECCO, C. Hesitações e convicções na espiritualidade de Pedro: aproximações histórico-antropológicas sobre as passagens de Mt



14,22-33 e Mc 9,2-8. In: FILHO, J. R. F. M.; ECCO, C. *Espiritualidades: múltiplos olhares*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022. p. 47-69.

WALLACE, D. B. Crítica textual e o critério de constrangimento. In: BOCK, D. L. *O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 103-140.

ZILLES, U. *Profetas, apóstolos e evangelistas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.



A Epístola [apócrifa] de Paulo aos Laodicenses: tradução e comentário à luz do texto bíblico

The [apocryphal] Epistle of Paul to the
Laodiceans: Translation and commentary
according to the biblical text

*Nirio de Jesus Moraes**

UFSC

Recebido em: 19/04/2023. Aceito em: 23/04/2023.

Resumo: *A Epístola aos Laodicenses já foi referida como a décima quinta carta do Apóstolo Paulo. Trata-se de um breve texto apócrifo que se faz presente em alguns manuscritos da Vulgata Latina de S. Jerônimo. O artigo que segue tem como propósito oferecer aos leitores uma tradução – do latim para o português – desta carta apócrifa, além de lhes propor um estudo histórico-teológico do pequeno texto em questão. Para que este objetivo seja alcançado, se faz necessário, antes, coletar algumas referências sobre a literatura apócrifa; em seguida, os principais dados biográficos do apóstolo, a quem se atribui a missiva apócrifa supracitada, e um breve comentário de suas cartas canônicas, isto é, aquelas que foram acolhidas no cânon bíblico; e, por fim, uma transcrição da Epístola aos Laodicenses, em latim, e sua consequente tradução, que está acompanhada de notas e comentários.*

Palavras-chave: *Paulo, apóstolo dos gentios; livros apócrifos; Carta aos Laodicenses.*

Abstract: *The Epistle to the Laodiceans was once known as the fifteenth letter of the Apostle Paul. It is a brief apocryphal text that appears in some manuscripts of the Latin Vulgate of St. Jerome. The purpose of this article is to offer a translation – from Latin into Portuguese – of this apocryphal letter. We also propose a*

* Mestre em Estudos da Tradução (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2018). Especialização *lato sensu* em Sagrada Escritura (Centro Universitário Claretiano, 2015). Licenciado e Bacharel em Letras – Língua Inglesa (Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2014).

E-mail: njmoraes.letras@gmail.com.





historical-theological study of this small apocryphal text. To reach this objective, it is necessary, first, to collect some references about the apocryphal literature. Then, the main biographical data of the apostle (to whom this apocryphal missive is attributed) are exposed, and a brief commentary on his canonical letters, that is, those that were accepted in the biblical canon. And, lastly, a transcription of the Epistle to the Laodiceans (in Latin) is presented, and its subsequent translation with notes and comments.

Keywords: Paul, Apostle of the Gentiles; apocryphal books; Letter to the Laodiceans.

Introdução

O presente artigo, que tem como objeto de estudo a *Epístola aos Laodicenses*, um breve texto apócrifo de origem cristã, o qual é atribuído a Paulo, o apóstolo dos gentios, está organizado em quatro seções:

(a) “A literatura apócrifa”, que traz informações sucintas sobre os materiais apócrifos que eram mais conhecidos nos ambientes judaico-cristãos (não se trata, aqui, dos livros deuterocanônicos, mas de outros escritos que não constam no cânon bíblico).

(b) “Notas biográficas de Paulo”, que apresenta os principais dados sobre a vida do apóstolo, a quem se atribui a carta apócrifa em questão. Esses dados estão contidos em suas cartas canônicas, além daqueles que constam em Atos dos Apóstolos.

(c) “As Epístolas do Apóstolo Paulo, segundo a tradição”, que traz um breve comentário sobre as cartas canônicas do pensador cristão, reconhecidas desde o princípio pela tradição cristã. Ali também são expostos alguns dados históricos e cronológicos sobre as comunidades cristãs com as quais o apóstolo se correspondia; e

(d) “A Epístola aos Laodicenses: tradução e comentários”, que traz o texto em latim do referido apócrifo e nossa tradução do mesmo para o idioma vernáculo, com notas de tradução e comentários. Seguiu-se, como base textual, a *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*.¹

Os livros e cartas bíblicas, todos aqui referidos, são identificados pelas siglas abaixo:

¹ Cf. WEBER, Robert; GRYSON, Roger (ee.). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007.



Quadro nº 1 – Lista alfabética de referências bíblicas

Ap	Apocalipse de João	Gn	Gênesis
At	Atos dos Apóstolos	Hb	Carta aos Hebreus
Cl	Carta aos Colossenses	Lc	Evangelho segundo S. Lucas
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios	2Pd	Segunda Carta de Pedro
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios	Rm	Carta aos Romanos
Ef	Carta aos Efésios	1Tm	Primeira Carta a Timóteo
EpLaod	<i>Epístola aos Laodicenses</i>	2Tm	Segunda Carta a Timóteo
Fl	Carta aos Filipenses	1Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
Fm	Carta a Filêmon	2Ts	Segunda Carta aos Tessalonicenses
Gl	Carta aos Gálatas	Tt	Carta a Tito

Fonte: Dados organizados pelo autor.

E, por último, nas citações bíblicas diretas efetuadas ao longo do texto, seguiu-se a *Bíblia de Jerusalém* como padrão.²

1 A literatura apócrifa

O termo ‘apócrifo’ é de origem grega, ἀπόκρυφος [*apókryfos*], e significa ‘secreto, escondido, oculto’.³ Ele se refere aos livros, cartas, profecias, cânticos e sentenças que, desde o início, não foram admitidos como Escritura Sagrada. Em outras palavras, aqueles que correspondem aos “escritos destituídos de autoridade canônica, ou melhor, os escritos cuja autenticidade não foi comprovada”.⁴

O conceito acima, no que diz respeito aos livros preteridos, é anterior à *Historia Ecclesiae* de Eusébio de Cesareia, o renomado historiador cristão. Trata-se de uma obra organizada em dez volumes, nos quais o

² Cf. BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

³ CONCISO Dicionário Bíblico. 12. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1983. p. 12.

⁴ MORAES, Nirio de Jesus. *Abordagem histórica e teológica aos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João*. 2018. 102 pp. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2018, p. 29-30.



autor relata a história cristã desde o século I ao IV, quando sua obra foi publicada.

Sobre os livros declarados autênticos, o historiador manifesta o seguinte:

[...] entre os primeiros, deve ser colocada a santa téttrade dos Evangelhos; esses são seguidos pelo livro de Atos dos Apóstolos; depois deste deve-se mencionar as epístolas de Paulo, as quais são seguidas pelas reconhecidas Primeira Epístola de João, bem como a Primeira de Pedro, a ser de igual modo aceita. Após esses, devem ser colocados, caso convenha, o Apocalipse de João, a respeito do qual apresentaremos as diferentes opiniões no devido tempo.⁵

Na sequência destes, o autor cristão prossegue para “os livros questionados, ainda que sejam bem conhecidos e aprovados por muitos”, tais como “aquele chamado Epístola de Tiago e de Judas. Também a Segunda Epístola de Pedro e os chamados a Segunda e a Terceira de João, quer sejam do evangelista, quer de outro de mesmo nome”.⁶

E, para findar a lista, o autor supracitado segue com os escritos rejeitados:

[...] ambos os livros chamados Atos de Paulo e aquele chamado Pastor [de Hermas] e o Apocalipse de Pedro. Além desses, os livros chamados a Epístola de Barnabé e as chamadas Instituições dos Apóstolos⁷ [...] Mas há também alguns que alistam entre esses o Evangelho de acordo com os Hebreus, no qual os hebreus que receberam a Cristo têm especial deleite.⁸

Embora não mencione a *Epístola aos Laodicenses*, da qual talvez tivesse conhecimento, o historiador enumera outras obras, também rejeitadas, como os “Evangelhos de Pedro, Tomé e Matias” e “Atos dos Apóstolos de André, João e outros”, que são escritos – diz ele – “dos quais nenhum daqueles escritores da sucessão eclesiástica dignou-se a fazer alguma menção em suas obras”.⁹

⁵ EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Trad. Lucy Iamakami; Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1999. p. 103-104; Hist. Eccl. III,25,1-2.

⁶ EUSÉBIO de Cesareia, 1999, p. 104; Hist. Eccl. III,25,3.

⁷ É, sem dúvida, a *Didaquê*; cf. PADRES Apostólicos. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Editora Paulus, 1995. p. 335.

⁸ EUSÉBIO de Cesareia, 1999, p. 104; Hist. Eccl. III,25,4.

⁹ EUSÉBIO de Cesareia, 1999, p. 104; Hist. Eccl. III,25,6.



Para mais, os escritos apócrifos, no auge de sua produção literária, desenvolveram-se entre os séculos II a.C. e III d.C.¹⁰ Em meio a esse vasto material, “encontram-se documentos de origem judaica e cristã, que revelam a espiritualidade e o caráter dos grupos religiosos que os produziram”.¹¹

Os escritos são diversos, porém, os mais difundidos na história judaico-cristã estão elencados no quadro abaixo, conforme o gênero literário que caracteriza cada um:

Quadro nº 2 – Os escritos apócrifos mais conhecidos

Do Antigo Testamento	Do Novo Testamento
<p>A. <i>Gênero histórico (ou pseudo-histórico)</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• Livro dos Jubileus• 3º livro de Esdras (ou Esdras A, LXX)• Ascensão de Isaías• 3º livro dos Macabeus <p>B. <i>Gênero profético (ou apocalíptico)</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• Livro de Henoc (ou Henoc Etíope)• Assunção de Moisés• Salmos de Salomão• 4º livro (ou Apocalipse) de Esdras• Apocalipse de Baruc <p>C. <i>Gênero hagádico</i>¹² (ou exortativo):</p> <ul style="list-style-type: none">• Testamentos dos Doze Patriarcas• 4º livro dos Macabeus• Hinos diversos (Qumran)• Comentários de Habacuc, e outros.	<p>A. <i>Evangelhos</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• Evangelho segundo os Hebreus• Evangelho dos Ebionitas• Evangelhos de Pedro, Tomé, etc.• Proto-Evangelho de Tiago <p>B. <i>Atos</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• Atos de João, e de outros apóstolos <p>C. <i>Cartas</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• <i>Epístola aos Laodicenses</i> <p>D. <i>Apocalipses</i>:</p> <ul style="list-style-type: none">• Apocalipse de Pedro, de Paulo, etc.

Fonte: Seleção feita pelo autor com base na referência abaixo.¹³

¹⁰ FRAGMENTOS dos Evangelhos Apócrifos. Trad. Lincoln Ramos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 14-17.

¹¹ MORAES, 2018, p. 31.

¹² Hagadá, 'narrativa', é uma palavra hebraica para designar uma interpretação da Bíblia (Antigo Testamento) com propósitos exortativos. BETTENCOURT, Estêvão. *Curso bíblico Mater Ecclesiae*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011. p. 287.

¹³ FRAGMENTOS dos Evangelhos Apócrifos, 1992, p. 14-17.



Enfim, de muitas dessas escrituras, o que restou foram fragmentos, mas também há cópias completas de algumas; outras se conservaram apenas em antigas traduções. Seu estudo é indispensável, pois revela o pensamento religioso da época em que tais documentos foram redigidos. Destarte, os apócrifos representam um material literário numeroso; entre eles, portanto, inclui-se a *Epístola aos Laodicenses*, que é objeto principal deste artigo teológico.

2 Notas biográficas de Paulo

Paulo, o ‘apóstolo dos gentios’, como se fez conhecido (Rm 11,13), é dos autores do Novo Testamento quem mais deixou material escrito. É também a personalidade dos primórdios do cristianismo da qual mais se preservaram informações biográficas. Tudo isso se deve a suas cartas e àquilo que Lucas, o evangelista, registrou em Atos dos Apóstolos; pois, só a Paulo, é dedicada toda a segunda parte do referido livro.

Além do mais, da literatura neotestamentária, 13 cartas pertencem a Paulo – mais do que qualquer outro apóstolo ou evangelista; aliás, 14 cartas, se levarmos em conta a tradição que lhe atribui a *Epístola aos Hebreus*. Tal atribuição, porém, é questionável, e pode-se pensar em outro autor para a referida carta,¹⁴ como se verá mais adiante.

Saulo é o nome de nascimento daquele homem virtuoso que, anos mais tarde, se tornaria o defensor imbatível da fé cristã e o apóstolo dos gentios. Ele provinha de uma família judaica tradicional, os quais pertenciam à tribo de Benjamim, um dos antepassados da nação israelita (Gn 35,24). Ele mesmo declara que foi

circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu, filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível. (Fl 3,5-6)

Acredita-se que o seu nascimento ocorreu entre os anos 1 e 5, ou melhor, nos inícios da Era Cristã,¹⁵ em Tarso da Cilícia, conforme o registro de Lucas (At 21,39). A cidade de Tarso, importante ponto cultural e comercial, era a capital da Cilícia.¹⁶ Isso quer dizer que, sendo ao

¹⁴ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2083.

¹⁵ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2182.

¹⁶ KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. *Dicionário da Bíblia de Almeida*. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. p. 150.



mesmo tempo judeu, ele também possuía cidadania romana (At 22,28). Em razão disso, tornou-se mais conhecido por seu nome latino, *Paulus*, que em grego é Παῦλος, ‘Pequeno’. Em hebraico, o nome Saulo, que significa ‘Pedido a Deus’, corresponde ao nome do primeiro rei de Israel, שׂאֻל, que se pronuncia *Shaul*.¹⁷ Mas é só a partir de Atos dos Apóstolos (13,9) que ele começa a ser chamado de Paulo.

Desde cedo, Saulo foi educado em Jerusalém por Gamaliel, segundo as tradições dos fariseus (At 22,3). Jovem culto e eloquente, sempre estudou as Sagradas Escrituras do seu povo, e falava aramaico, hebraico e grego (At 17,22; 21,40). Ainda que ele escrevesse com maestria nesta última língua, há em seus escritos, com alguma frequência, como seria natural, hebraísmos, isto é, construções próprias da língua hebraica (ou aramaica).¹⁸ Um exemplo comum é a palavra ‘carne’, que serve para designar o ‘corpo físico’, ou mesmo uma ‘pessoa’ (Rm 7,18; 3,20).

Ainda, sobre os saberes do apóstolo, agora Paulo, no seu discurso em Atenas (At 17,28), ele cita algumas palavras de *Fenômenos*, obra de Arato de Solos, poeta natural da Cilícia (séc. III a.C.). Na Primeira Carta aos Coríntios (15,33), é citado um verso do poeta grego Menandro (séc. IV a.C.). E também, ao escrever a um de seus discípulos (Tt 1,12), ele cita um verso do poeta cretense Epimênides de Cnossos (séc. VI a.C.).¹⁹ O apóstolo conhecia não só as tradições do seu povo, mas também a cultura grega. Em suas cartas, fragmentos de hinos cristãos primitivos também são citados, o que revela traços poéticos em seus escritos (Ef 5,14; Fl 2,6-11; 2Tm 2,11-13).

Paulo não pertencia ao colégio dos Doze Apóstolos, nem mesmo conheceu a Jesus pessoalmente, até que, por volta do ano 37 d.C.,²⁰ recebeu a manifestação do Mestre Nazareno a caminho de Damasco, quando saía em perseguição aos cristãos: “Saul, Saul, por que me persegues?” (At 9,4). É ali que tem início, então, uma transmutação em sua vida: ele se dedicará, intensamente, a ensinar o “Evangelho do Reino de Deus” pelo mundo greco-romano (Rm 1,1), o que o tornou conhecido pelo epíteto de “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13).

¹⁷ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 124 e 143.

¹⁸ HEBRAÍSMO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009, não paginado.

¹⁹ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1935, 2014, 2079.

²⁰ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 168.



O incansável apóstolo não só trabalhou, mas sofreu muito pelo Evangelho, a Boa-Nova de Jesus, sendo perseguido tanto pelos gentios quanto pelos judeus e cristãos judaizantes (2Cor 11,22-23); quer dizer, aqueles convertidos que declaravam que os cristãos deveriam observar as tradições da fé judaica (Gl 6,12). Seu trabalho perseverante fez com que a fé cristã se difundisse por todo o mundo greco-romano: “[...] desde Jerusalém e arredores até a Ilíria, eu levei a termo o anúncio do Evangelho de Cristo” (Rm 15,19).

Diz a tradição que, durante o reinado de Nero, imperador romano, “[...] Paulo foi decapitado em Roma, e que Pedro foi crucificado sob seu governo”.²¹ Tal acontecimento, que assinalou o fim da vida a um eminente vulto cristão, se deu por volta do ano 67 d.C.,²² quando o apóstolo havia sido aprisionado pela segunda vez (2Tm 4,6).

3 As epístolas do apóstolo Paulo, segundo a Tradição

As cartas de Paulo, muitas anteriores ao texto do Evangelho de Marcos (c. 64 d.C.) – que, dos evangelhos gregos, é considerado hoje o mais antigo²³ – são de caráter pastoral e tinham como finalidade evangelizar as diferentes comunidades cristãs a quem o apóstolo escrevia. Por essa razão, ele redigia suas cartas em grego *koinê*, a língua universal do Império Romano²⁴ (assim como hoje, o inglês é a língua mais difundida mundialmente). Na Bíblia, suas cartas não estão em ordem cronológica, mas foram organizadas, desde o princípio, de acordo com o tamanho do texto, isto é, da maior para a menor: de Romanos a Filêmon, sendo que Hebreus constitui um apêndice à coleção paulina.

Em seguida, apresentamos o catálogo das cartas de Paulo, as quais foram reconhecidas pela tradição; todas elas já mencionadas no Cânon de Muratori, exceto a Carta aos Hebreus.²⁵ Pois, desde a Antiguidade, já havia dúvidas entre os autores cristãos sobre a autoria da mesma.²⁶

²¹ EUSÉBIO de Cesareia, 1999, p. 76; Hist. Eccl. II,25,5.

²² KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 168.

²³ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2185.

²⁴ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 44.

²⁵ TREGELLES, Samuel Prideaux. *Canon Muratorianus*. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament. University of Oxford, UK: The Clarendon Press, 1867. p. 47-48.

²⁶ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2083.



O que segue, abaixo, é o título de cada uma das cartas em grego, como aparece nos manuscritos do Novo Testamento; depois, a tradução literal de cada título e, ao lado, uma possível ordem cronológica²⁷ para cada documento:

Quadro nº 3 – Relação bíblica das epístolas (ou cartas) paulinas

Título em grego	Ordem Canônica (e a tradução do título)	Ordem Cronológica
Πρὸς Ῥωμαίους	[Carta] aos Romanos	I Tessalonicenses
Πρὸς Κορινθίους Α΄	Primeira aos Coríntios	II Tessalonicenses
Πρὸς Κορινθίους Β΄	Segunda aos Coríntios	I Coríntios
Πρὸς Γαλάτας	— aos Gálatas	II Coríntios
Πρὸς Ἐφεσίους	— aos Efésios	Gálatas
Πρὸς Φιλιππησίους	— aos Filipenses	Romanos
Πρὸς Κολοσσαεῖς	— aos Colossenses	Filipenses
Πρὸς Θεσσαλονικεῖς Α΄	Primeira aos Tessalonicenses	Colossenses
Πρὸς Θεσσαλονικεῖς Β΄	Segunda aos Tessalonicenses	Efésios
Πρὸς Τιμόθεον Α΄	Primeira a Timóteo	Filêmon
Πρὸς Τιμόθεον Β΄	Segunda a Timóteo	Hebreus (?)
Πρὸς Τίτον	— a Tito	I Timóteo
Πρὸς Φιλήμονα	— a Filêmon	Tito
Πρὸς Ἑβραίους	— aos Hebreus (?)	II Timóteo

Fonte: Dados coletados pelo autor com base na referência abaixo.²⁸

Um dos documentos mais antigos do Novo Testamento é a *Primeira Carta aos Tessalonicenses* e, talvez algumas semanas (ou meses) depois, a *Segunda Carta* foi enviada. Elas foram escritas em 50-51 d.C. aproximadamente, no verão daquele ano. Nessa ocasião, o apóstolo encontrava-se em Corinto, na companhia de Silvano e Timóteo (At

²⁷ Para a cronologia das cartas a partir daqui, cf. BÍBLIA de Estudo Plenitude. Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

²⁸ Para os títulos em grego, cf. THE NEW Testament. The Greek Text Underlying the English Authorised Version of 1611. London, UK: Trinitarian Bible Society, 2000.



18,1). Tessalônica, naquela época, era a capital da Macedônia, que hoje pertence à Grécia.²⁹

Durante a estadia do apóstolo em Éfeso (At 19,1), em torno dos anos 55-56, na companhia do rabino Sóstenes (At 18,17), ele escreveu a *Primeira Carta aos Coríntios*. Não muito depois, no ano seguinte (56 d.C.), agora na Macedônia com Timóteo, ele escreveu a *Segunda Carta*, planejando voltar a Corinto (2Cor 13,1). É possível que Paulo não tenha escrito esta última carta, um genuíno registro autobiográfico, toda de uma vez – o que explicaria certa mudança repentina de sentimentos (2Cor 10,1).

É provável que Paulo tenha escrito mais vezes aos coríntios: uma carta anterior ao texto canônico estaria perdida (1Cor 5,9); e, talvez, uma “carta em lágrimas”, que foi entregue por Tito, também não tenha sido preservada (2Cor 2,4; 7,6-8). Há estudiosos sugerindo que essa missiva, hoje desconhecida, sejam os capítulos 2Cor 10-13, porém não existem evidências manuscritas que possam corroborar tal afirmativa.³⁰

Ainda, na passagem de Paulo pela Macedônia, ou talvez em Corinto, entre os anos 55-56, é que ele redige uma *Carta aos Gálatas*. Aqui a situamos algum tempo após o Concílio de Jerusalém (At 15,1-35), uma grande reunião das lideranças cristãs do primeiro século (c. 50 d.C.).³¹ – Porém, alguns a situam nos primeiros anos do apostolado de Paulo (o que seria, então, a sua epístola mais antiga).³² A correspondência é destinada a um grupo de comunidades cristãs, pois Galácia não é o nome de uma cidade, mas sim o de uma região da Ásia Menor (1Cor 16,1).³³

Quando Paulo escreveu a *Carta aos Romanos*, ele ainda não conhecia essa comunidade pessoalmente (1,9-11). Nada sabemos sobre a sua origem; talvez tenha sido formada por cristãos oriundos da Palestina e da Síria. Quer dizer: essas pessoas eram tanto de origem judaica como pagã (2,9-10).³⁴ Essa epístola, que apresenta alguns pontos doutrinários semelhantes àquela já enviada aos gálatas (Rm 4,3 = Gl 3,6, etc.), foi escrita quando Paulo se achava em Corinto, por volta do ano 56, durante o inverno. Tércio de Icônio foi o redator da carta (Rm 16,22).

²⁹ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 152.

³⁰ BÍBLIA de Estudo Plenitude, ARC, 2001, p. 1198.

³¹ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 168.

³² BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1958.

³³ BÍBLIA de Estudo Plenitude, ARC, 2001, p. 1213.

³⁴ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1959.



Dos anos 61 a 63, quando Paulo esteve em Roma, a ‘capital do mundo antigo’, em prisão domiciliar sob a guarda de um soldado (At 28,16), ele compôs várias outras cartas. Nesse intervalo, ele escreveu, talvez nesta ordem, a *Carta aos Filipenses*, uma *aos Colossenses*, outra *aos Efésios*. Curiosamente, Filipos, uma cidade macedônica, foi a primeira da Europa que ouviu a mensagem cristã (At 16,11-15).³⁵

No mesmo período, foi redigida a pequena *Carta a Filêmon*, um cristão que, possivelmente, pertencia à Igreja de Colossas, pois, em sua casa, se reuniam os cristãos daquela cidade (Fm 1,2). Ele tinha um escravo chamado Onésimo, que havia fugido dele e, talvez, até lhe causado algum prejuízo material (1,18). Em consequência disso, Paulo pede a Filêmon que receba Onésimo de volta, “não mais como escravo, mas [...] como irmão amado” (1,16). É um bilhete no qual o sentimento fraterno do apóstolo é constante em cada versículo.

O ano de 61, que marca o início desse primeiro cativo romano, é uma data possível para a redação das quatro epístolas acima,³⁶ as quais, em conjunto, são conhecidas como ‘epístolas do cativo’. E, até mesmo, pode-se pensar em Onésimo, o escravo fugitivo, agora um cristão fiel, como portador da Carta aos Colossenses e daquela a Filêmon (1,12; Cl 4,7-9). Dessa mesma época, também, menciona-se uma “carta aos [cristãos] laodicenses” (Cl 4,16), da qual nos ocuparemos na quarta seção deste artigo.

Por agora, livre da prisão, Paulo escreve a *Primeira Carta a Timóteo* e, logo depois, a *Tito*. Ele estava de passagem pela Macedônia, por volta do ano 64, em trabalho de evangelização, como antes (1Tm 1,3). E, quando compôs a *Segunda Carta a Timóteo*, por volta dos anos 66-67, havia sido aprisionado, mais uma vez, em Roma – foi o último documento escrito pelo apóstolo. Suas três últimas cartas são tidas como ‘epístolas pastorais’, pois que são destinadas a líderes de comunidades, como Timóteo e Tito, seus discípulos (2Cor 2,13; At 16,14).

Entretanto, não há dúvidas de que o ‘apóstolo dos gentios’ escreveu mais. É o que se pode deduzir por meio dos extratos bíblicos que seguem:

A saudação é de meu próprio punho, Paulo. É este o sinal que distingue minhas cartas. Ai está a minha letra! (2Ts 3,17)

³⁵ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 73.

³⁶ BÍBLIA de Estudo Plenitude, ARC, 2001, p. 1223.



Eu vos escrevi em minha carta que não tivésseis relações com devassos. [...] escrevi-vos que não vos associeis com alguém que traga o nome de irmão e, não obstante, seja devasso ou avarento ou idólatra ou injurioso ou beerrão ou ladrão. (1Cor 5,9 e 11)

Dos excertos bíblicos acima, além de outros que seguirão neste artigo, pode-se inferir que Paulo escreveu outras cartas, hoje perdidas. Pois, no primeiro, que é de suas cartas mais antigas,³⁷ ele se refere a outras; no segundo, ele afirma já ter se correspondido, antes, com os cristãos de Corinto.

3.1 O Livro dos Hebreus

Quanto à *Epístola aos Hebreus*, o autor não se identifica no início, como Paulo fazia em todas as suas outras cartas (Hb 1,1; cf. Gl 1,1; 1Ts 1,1; etc.); e, devido ao estilo literário da mesma, muitos estudiosos, desde antigamente, defendem que o seu autor é desconhecido. Já se pensou em Lucas, o evangelista (2Tm 4,11); em Barnabé, o levita, companheiro de Paulo (At 13,2); em Apolo, que era “eloquente e versado nas Escrituras” (At 18,24); e até mesmo em S. Clemente de Roma.³⁸ O certo é que o autor conhecia a Timóteo, um dos discípulos mais queridos pelo apóstolo, e que estava na Itália quando escreveu o livro (Hb 13,23-24).

O que podemos concluir, em face da riqueza doutrinária da carta, é que esta preocupação com a autoria é secundária. Enfim, as múltiplas referências aos sacerdotes e ao culto judaico (Hb 3,1; 9,6-7; etc.) indicam que o documento foi escrito algum tempo antes que Jerusalém fosse sitiada (Lc 21,20-24), quando o templo e a cidade foram destruídos pelas hostes romanas, no ano 70 d.C.³⁹

Seus destinatários eram judeus, agora cristãos, que aceitaram as boas-novas cristãs.⁴⁰ Por isso é chamada, desde sempre, de *Carta* ou *Epístola aos Hebreus*, ou simplesmente, o *Livro dos Hebreus*. É, por conseguinte, um genuíno documento dos tempos apostólicos.

³⁷ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 1957.

³⁸ CONCISO Dicionário Bíblico, 1983, p. 77.

³⁹ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 168.

⁴⁰ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2083.



Além da epístola supracitada, há uma divisão entre os teóricos sobre a autenticidade das seguintes: Efésios, Colossenses, II Tessalonicenses, I e II Timóteo e Tito, que são identificadas por eles como ‘cartas deuteropaulinas’ – mas que, desde o início, foram admitidas pela tradição cristã.⁴¹ Já as demais, Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, I Tessalonicenses e Filêmon, visto que não têm questionada sua autenticidade pela maioria, são classificadas como ‘cartas protopaulinas’.

4 A Epístola aos Laodicenses: tradução e comentários

4.1 Contexto histórico

Como já referido na última seção, o próprio apóstolo Paulo diz, em sua Carta aos Colossenses, que havia escrito, também, à Igreja de Laodiceia, e demonstra preocupação com ambas as comunidades:

E quero que saibais como é grande a luta em que me empenho por vós e pelos de Laodiceia, e por todos quantos não me conhecem pessoalmente [...] (Cl 2,1)

Dou-vos testemunho de que ele [Epafras] se empenha muito por vós e pelos de Laodiceia e de Hierápolis. (Cl 4,13)

Saudai os irmãos de Laodiceia e Ninfas, bem como a Igreja que se reúne em sua casa. Depois que esta carta tiver sido lida entre vós, fazei-a ler também na Igreja de Laodiceia. Lede vós também a que escrevi aos de Laodiceia. (Cl 4,15-16; grifo nosso)

Com base nos versículos supracitados, bem como na leitura da carta à Igreja de Colossas, é possível deduzir que os cristãos laodicenses e colossenses mantinham relações fraternas entre si (Cl 4,15). Além disso, as duas cidades, Colossas e Laodiceia (que se pronunciam \ó\ e \éi\, respectivamente), assim como Hierápolis (Cl 4,13), eram cidades da Frígia, uma região asiática sob os domínios do Império Romano, e não distavam muito entre si.⁴²

Outro detalhe importante, extraído do próprio texto canônico, é que Paulo anunciou o Evangelho na Frígia (At 16,6; 18,23). Contudo,

⁴¹ MARTIN, Aldo; BROCCARDO, Carlo; GIROLAMI, Maurizio. *Cartas deuteropaulinas e cartas católicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 15-16.

⁴² BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2169.



não se pode afirmar que o apóstolo fundou a Igreja de Colossas, pois, aparentemente, ele ainda não tinha visitado os colossenses quando lhes escreveu (Cl 2,1); e também diz a Filêmon, o qual pertencia a essa comunidade, que pretendia lhe visitar quando fosse libertado da prisão (1,22). É possível que Epafras tenha sido o responsável pela introdução do Evangelho nessa cidade (Cl 1,7; 4,12).

Já a Igreja de Laodiceia é mais conhecida pelo que consta no Apocalipse, como uma das sete comunidades cristãs da Ásia, a quem a Profecia de João é destinada: “Escreve o que vês num livro e envia-o às sete Igrejas: a Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia” (Ap 1,11). Ademais, Laodiceia, hoje em ruínas, foi uma cidade muito próspera nos tempos romanos.⁴³

4.2 Contexto literário

Inicialmente, é imprescindível conferir a tradução de τὴν ἐκ Λαοδικείας (Cl 4,16),⁴⁴ que se entende, literalmente, como ‘a [carta] de Laodiceia’; aqui a palavra *carta* se faz subentendida pelo contexto do versículo. Vejamos, agora, como este mesmo versículo é traduzido nas versões clássicas da Bíblia em língua portuguesa:

(a) *Tradução de João Ferreira d’Almeida* (séc. XVII);⁴⁵ nesta, os itálicos marcam as palavras que não existem no original, porém são inseridas na tradução devido ao contexto:

“E, quando *esta* epístola tiver sido lida entre vós, fazei que também seja lida na igreja dos laodicenses, e a *que veio* de Laodiceia lede-a vós também.”

(b) *Vulgata do Pe. António Pereira de Figueiredo* (séc. XVIII);⁴⁶

“E lida que for esta Carta entre vós, fazei-a ler também na Igreja dos Laodicenses; e lede vós outros a dos de Laodiceia.”

⁴³ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 99.

⁴⁴ THE NEW Testament. The Greek Text Underlying the English Authorised Version of 1611. London, UK: Trinitarian Bible Society, 2000. p. 374.

⁴⁵ A BÍBLIA Sagrada: o Velho e o Novo Testamento. Almeida Revista e Corrigida. Lisboa: Depósito das Escrituras Sagradas, 1911. p. 1057.

⁴⁶ A SANTA Bíblia, contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzidos em português [segundo a Vulgata Latina] pelo Pe. António Pereira de Figueiredo. Londres: Imprensa na Oficina de B. Bensley, 1821. p. 198 (NT).



(c) *Tradução Brasileira da Bíblia* (1917):⁴⁷

“Lida que for esta carta entre vós, fazei-a ler também na igreja dos laodicenses, e a dos de Laodiceia, lede-a vós também.”

(d) *Bíblia de Jerusalém* (publicada em 1981, originalmente):⁴⁸

“Depois que esta carta tiver sido lida entre vós, fazei – a ler também na Igreja de Laodiceia. Lede vós também a que escrevi aos de Laodiceia.”

As cartas de Paulo deviam ser lidas perante toda a comunidade (1Ts 5,27), e também compartilhadas entre as comunidades vizinhas (2Cor 1,1). E, como explicação para a carta aos laodicenses, talvez perdida, já se pensou na possibilidade de uma carta-circular, quer dizer, uma correspondência destinada a várias comunidades cristãs:

(a) Há quem proponha que,

*Provavelmente, a epístola de Paulo a Laodiceia foi perdida, assim como outras de suas cartas [...], embora alguns estudiosos mais devotos tenham afirmado que o livro canônico dos Efésios foi originalmente enviado aos laodicenses.*⁴⁹

Os estudiosos que fazem a declaração acima se apoiam em evidências manuscritas, com base na crítica textual, de que as palavras “que estão [em Éfeso]” faltam em algumas antigas cópias dessa epístola, como o *Codex Sinaiticus*, do século IV, descoberto por Constantin von Tischendorf, no Mosteiro do Sinai.⁵⁰

Em vista disso, a *Bíblia de Jerusalém* traduz o endereço da Epístola aos Efésios como segue: “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus, pela vontade de Deus, aos santos e fiéis em Cristo Jesus: graça e paz a vós da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo” (Ef 1,1-2). E justifica a tradução com o seguinte comentário:

⁴⁷ A BÍBLIA Sagrada, contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida segundo os originais hebraico e grego. [Tradução Brasileira] New York: American Bible Society, 1917. p. 216 (NT).

⁴⁸ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2059.

⁴⁹ PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Trad. Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 1132.

⁵⁰ THE NEW Testament. Translated from the Greek Text of Tischendorf, by George R. Noyes. Boston, USA: American Unitarian Association, 1869. p. 419.



As palavras “em Éfeso” faltavam, sem dúvida, no texto primitivo. A expressão “que estão” pode pertencer a uma adição muito antiga; alguns críticos as consideram autênticas. Seriam seguidas por um espaço em branco, destinado ao nome desta ou daquela Igreja à qual seria enviada a carta.⁵¹

(b) O Cânon de Marcião de Sinope, um dos professores do gnosticismo, o qual viveu no segundo século cristão, mas foi excomungado, continha uma “carta ao laodicenses”. No livro *Contra as heresias*, Irineu de Lião afirma que:

[...] Marcião mutilou o evangelho segundo Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração do Senhor e expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor, nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo. [...] Da mesma forma mutila as cartas do apóstolo Paulo eliminando todos os textos em que se afirma claramente que o Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e também as passagens onde o Apóstolo lembra as profecias que prenunciavam a vinda do Senhor.⁵²

Em sua seleção de textos sagrados para o ensino da gnose, ou do ‘conhecimento’, havia os seguintes livros do Novo Testamento, porém editados, sendo já rejeitados todos os do Antigo Testamento:

Quadro nº 4 – O Cânon de Marcião, o gnóstico

Evangelho do Senhor	<i>Laodicenses</i>
Gálatas	Colossenses
I e II Coríntios	Filipenses
Romanos	Filêmon
I e II Tessalonicenses	

Fonte: Dados coletados pelo autor com base na referência abaixo.⁵³

O Evangelho do Senhor, ou melhor, o Evangelho de Lucas, editado por Marcião, é o texto que abre o cânon gnóstico, visto que Lucas foi discípulo de Paulo. Além disso, ele acolheu uma dezena de

⁵¹ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2039.

⁵² IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. Livros I, II, III, IV e V. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Editora Paulus, 1995. p. 109; Adv. Haer. I,27,2.

⁵³ CANON of Scripture. In: THE NEW Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. New York: Funk & Wagnalls, 1908, p. 395.



escritos do apóstolo, pois, para ele, a Carta aos Laodicenses é a mesma aos Efésios.⁵⁴ As três epístolas pastorais foram rejeitadas, talvez porque, sendo destinadas a Timóteo e a Tito, são mensagens pessoais. No entanto, a Carta a Filêmon – já que esse discípulo fazia parte da Igreja de Colossas – foi mantida no cânon marcionita. E, por fim, a Carta aos Hebreus não poderia ser acolhida neste, uma vez que trata de assuntos da aliança mosaica.

Além de tudo, consta no Cânon (ou fragmento) de Muratori, documento que remonta ao segundo século da história cristã, a seguinte referência: “Também existe [*uma carta*] aos laodicenses e outra aos alexandrinos, [*ambas*] falsificadas sob o nome de Paulo, conforme a heresia de Marcião.”⁵⁵ Há que se considerar, com isso, que não se trata da carta incluída no cânon gnóstico, há pouco mencionada, muito menos do pequeno apócrifo, objeto deste artigo, pois o mesmo não apresenta relação alguma com o gnosticismo, como se verá nos comentários abaixo.

4.3 Tradução do latim para o português

A Epístola aos Laodicenses, de que tratamos aqui, consta em vários manuscritos da Vulgata Latina. Tal adição é posterior a S. Jerônimo, que considerava a pequena carta entre os apócrifos. Ele mesmo declara em *De Viris Illustribus*, ‘Sobre os varões ilustres’, quando disserta sobre “O apóstolo Paulo, que antes [*se chamava*] Saulo”, o seguinte: “Alguns também leem [*uma carta*] aos laodicenses, mas [*ela é*] rejeitada por todos”.⁵⁶

No *Codex Fuldensis*, ou códice F, importante manuscrito da Vulgata copiado no sexto século, os livros do Novo Testamento estão dispostos como seguem:

⁵⁴ THE NEW Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, 1908, p. 395. – Em último caso, Marcião teria a cópia enviada a Laodiceia, e o *Textus Receptus*, a cópia enviada a Éfeso.

⁵⁵ Texto original: “*fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis*”; cf. THERON, Daniel J. *Evidence of Tradition*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1958. p. 111; tradução nossa.

⁵⁶ Texto original: “*Paulus apostolus, qui ante Saulus [...]*”; “*Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.*” – cf. THEODORET, Jerome. Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1892/1995, p. 362-63; tradução nossa.



Quadro nº 5 – Livros do manuscrito F (séc. VI d.C.)

Diatessarōn	ad Titum
ad Romanos	ad Philemonem
ad Corinthios I & II	ad Hebraeos
ad Galatas	Liber Actuum Apostolorum
ad Ephesios	Epistula Iacobi ad Dispersos
ad Philippenses	Epistula Petri ad Gentes I & II
ad Thessalonicenses I & II	Epistula Iohannis I, II & III
ad Colossenses	Epistula Iudae
<i>ad Laodicenses</i>	Apocalypsis
ad Timotheum I & II	

Fonte: Dados coletados pelo autor com base na referência abaixo.⁵⁷

No catálogo acima, o Diatéssaron é uma ‘Harmonia dos Evangelhos’ editada por Taciano, o Assírio, ou melhor, uma combinação dos quatro textos em uma só narrativa. É obra do século II e foi composta em siríaco e, mais tarde, adaptada para o latim.⁵⁸ Em sequência, as cartas de Paulo seguem a ordem costumeira, não fosse a Epístola aos Laodicenses situada entre Colossenses e Timóteo, além de Tessalonicenses precedendo Colossenses. Os Atos dos Apóstolos sucedem à coleção paulina. E, por fim, os demais livros do Novo Testamento seguem a ordem atual.

Não há condições de confirmar a origem dessa pequena missiva, pois lhe faltam dados históricos suficientes. Não obstante é possível afirmar que a mesma tenha sido composta em grego, texto hoje perdido, mas preservado pela tradução latina que será transcrita mais adiante. Sua data de composição pode variar, não mais que isso, entre 150 e 350 d.C.⁵⁹

Nossa tradução segue o texto latino da *Biblia Sacra iuxta Vulgatum Version*,⁶⁰ porém, as variantes textuais, tão importantes na tradição

⁵⁷ Cf. CODEX Fuldensis. Novum Testamentum Latine interprete Hieronymo. *Ex Manuscripto Victoris Capuani edidit Ernestus Ranke*. Marburgi & Lipsiae: Sumtibus N. G. Elwerti Bibliopolae Academici, 1868.

⁵⁸ VAN DEN BORN, A. *et al. Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977. p. 396.

⁵⁹ KIRBY, Peter. *Epistle to the Laodiceans*. Early Christian Writings, 2001-2023. Não paginado. Disponível em: www.earlychristianwritings.com/laodiceans.html. Acesso em: 18 abr. 2023.

⁶⁰ WEBER, Robert; GRYSON, Roger, 1969/2007, p. 1976.



manuscrita, foram mantidas entre colchetes. E, sendo esta uma tradução por equivalência formal, as marcações em *itálico* indicam palavras inseridas no texto para que a leitura em português seja fluente.

Ademais, nosso texto em português segue a mesma divisão em versículos dos originais latinos, respeitando até mesmo a organização em parágrafos; todavia adicionamos, à semelhança das edições da Bíblia em português, subtítulos ao texto traduzido, os quais são de proveito para a orientação dos leitores. Também indicamos, quando há semelhanças entre a carta apócrifa e as canônicas, algumas referências bíblicas.

Por fim, os comentários adicionais (como seguimento do objetivo deste artigo), os quais constituem um complemento elucidativo à nossa tradução, estão indicados em sequência alfabética e tencionam dialogar com a tradição bíblica.

[EPISTULA] AD LAODICENSES	[EPÍSTOLA] AOS LAODICENSES^(a)
<p>¹Paulus apostolus non ab hominibus neque per hominem sed per Iesum Christum, fratribus qui sunt Laodiciae. ²Gratia vobis et pax a Deo Patre [nostro] et Domino Iesu Christo.</p>	<p>Prefácio e saudação^(b) – ¹Paulo, apóstolo, não da parte dos homens, nem por homem <i>algum</i>, mas por Jesus Cristo, aos irmãos que estão em Laodiceia: ²a vós outros graça e paz da parte de Deus [nosso] Pai e do Senhor Jesus Cristo. ^(Gl 1,1; Fl 1,2)</p>
<p>³Gratias ago Christo per omnem orationem meam, quod permanentes estis in eo et perseverantes in operibus eius, promissum expectantes in diem iudicii. ⁴Neque destituant vos quorundam vaniloquia insinuantium, ut vos evertant a veritate evangelii quod a me praedicatur. ⁵Et nunc faciet Deus, ut qui sunt ex me ad profectum veritatis evangelii deservientes et facientes benignitatem operum quae salutis vitae aeternae.</p>	<p>Ação de graças^(c) – ³Dou graças a Cristo em todas as minhas orações, porque permanecéis nele e perseverais em suas obras, aguardando a promessa do Dia do Juízo. ⁴Que as palavras vãs^(d) que alguns insinuem não vos enganem, para <i>não</i> vos afastarem da verdade do Evangelho por mim anunciado. ⁵Ora, Deus fará com que aqueles que enviei sejam úteis para o progresso da verdade do Evangelho e realizem boas obras, as quais <i>resultam</i> em salvação para a vida eterna. ^(Fl 1,3; Cl 2,4)</p>



<p>⁶Et nunc palam sunt vincula mea quae patior in Christo; quibus laetor et gaudeo. ⁷Et hoc mihi est ad salutem perpetuam; quod ipsum factum orationibus vestris et administrantem Spiritum Sanctum, sive per vitam sive per mortem. ⁸Est enim mihi vere vita in Christo et mori gaudium. ⁹Et in ipsum in vobis faciet misericordiam suam, ut eandem dilectionem habeatis et sitis unianimes.</p>	<p>O sofrimento de Paulo^(e) – ⁶Agora minhas cadeias tornaram-se conhecidas, as quais eu sofro em Cristo, e nas quais me regozijo e me alegro. ⁷Isto, para mim, resulta em salvação eterna, que se efetua pelas vossas orações e pela assistência do Espírito Santo, seja pela vida, seja pela morte. ⁸Porque, verdadeiramente, minha vida está em Cristo, e o morrer é alegria. ⁹Ele também exercerá em vós a sua misericórdia, para que tenhais o mesmo amor e sejais unânimes. ^(f1) 1,13 e 19-21; 2,2</p>
<p>¹⁰Ergo, dilectissimi, ut audistis praesentia mei, ita retinete et facite in timore Dei, et erit vobis vita in aeternum; ¹¹ est enim Deus qui operatur in vos. ¹²Et facite sine retractu quaecumque facitis.</p> <p>¹³Et quod est, dilectissimi, gaudete in Christo. Et praecavete sordidos in lucro. ¹⁴Omnes sint petitiones vestrae palam apud Deum. Et estote firmi in sensu Christi. ¹⁵Et quae integra et vera et pudica et iusta et amabilia facite. ¹⁶Et quae audistis et accepistis, in corde retinete, et erit vobis pax.</p>	<p>Diversas exortações^(f) – ¹⁰Portanto, amados, assim como ouvistes na minha presença, de tal modo conservai-o e fazei-o no temor de Deus, e tereis em vós a vida eterna; ¹¹com efeito, é Deus quem opera em vós. ¹²E fazei sem hesitação tudo quanto deveis fazer. ^(f1 2,12-14)</p> <p>¹³Quanto ao mais, amados, regozijai-vos em Cristo. E acautelai-vos daqueles que <i>procuram</i> lucros desonestos. ¹⁴Sejam todas as vossas petições <i>feitas</i> abertamente perante Deus; e estejais firmes no sentimento de Cristo. ¹⁵E o que é íntegro, e verdadeiro, e puro, e justo, e amável, <i>isto</i> fazei. ¹⁶E o que ouvistes e aceitastes guardai no coração, e tereis convosco a paz. ^(f1 3,1; 1Tm 3,8; Fl 4,6 e 8-9)</p>
<p>¹⁷[Salutate omnes fratres in osculo sancto.] ¹⁸Salutant vos sancti. ¹⁹Gratia Domini Iesu cum spiritu vestro. ²⁰Et facite legi Colosensium vobis. [Amen.]</p>	<p>Saudações finais – ¹⁷[Saudai a todos os irmãos com ósculo santo.] ^(g) ¹⁸Os santos vos saúdam. ¹⁹A graça do Senhor Jesus <i>esteja</i> com o vosso espírito. ²⁰E fazei que seja lida entre vós a <i>epístola que escrevi</i> aos colossenses. ^(h) [Amém.] ^(1Ts 5,26; Fl 4,22-23; Cl 4,16)</p>



Notas e comentários bíblicos:

(a) “Aos Laodicenses” é, simplesmente, o título da carta ou epístola, como aparece nos manuscritos latinos. Inspira-se em Cl 4,16.

(b) Conforme o costume daquela época, Paulo informa, no cabeçalho da correspondência, seu nome e o(s) destinatário(s) (1Cor 1,1-2; 1Tm 1,1-2; etc.).

(c) Após o endereçamento, em geral, o apóstolo costumava fazer uma prece de ação de graças (Fl 1,3-6). O autor da missiva apócrifa procurar seguir o modelo paulino.

(d) Também se pode verter “palavras vãs” como “discursos vãos”.

(e) Paulo, por amor ao Evangelho de Jesus, está na prisão (Fl 1,13-14), ocasião em que também escreve aos Filipenses, Colossenses e Efésios, assim como a Filêmon.⁶¹ Há, nesse trecho, vários contatos com a Carta aos Filipenses.

(f) Há, como de costume, nas cartas do apóstolo, uma seção de múltiplos conselhos para uma vida cristã, tendo o Evangelho de Cristo como princípio (1Ts 5,14-22). Também, aqui, o contato com a Carta aos Filipenses é constante.

(g) O versículo 17 não consta no *Codex Fuldensis*, mais antigo, porém se acha nos códices *Ardmachanus* e *Abiascensis*, que foram copiados, respectivamente, nos séculos IX e X d.C.⁶²

(h) As correspondências de Paulo, uma vez lidas (e relidas) diante da comunidade cristã destinatária, deveriam ser compartilhadas com todas as demais. Suas cartas, então, começaram a ser copiadas e colecionadas (2Pd 3,16).

Conclusão

A partir dos fatos inquiridos até então, duas indagações se faziam, e ainda se fazem, os estudiosos cristãos ao longo dos séculos: (1) ou a “carta aos laodicenses” (Cl 4,16) está perdida, (2) ou ela se faz presente no cânon bíblico. No primeiro caso, ela teria se perdido, como outras cartas que o apóstolo Paulo escreveu, as quais não chegaram até nós

⁶¹ BÍBLIA de Jerusalém, 2002, p. 2185.

⁶² WEBER, Robert; GRYSON, Roger, 1969/2007, p. XLVII.



(1Cor 5,9). E, no segundo caso, propõe-se que a Epístola ‘perdida’ seria a mesma aos Efésios.

A última proposição, que trata da carta-circular, levanta algumas dificuldades, pois, embora as Igrejas de Hierápolis, Laodiceia e Colossas, as três cidades da Frígia referidas no Novo Testamento, cultivassem relações fraternas entre si (Cl 4,13), havia uma distância de 120 km só entre Éfeso e Colossas.⁶³ A mesma proposta alega que, aparentemente, Paulo não conhecia os leitores da Carta aos Efésios (1,15; 3,2).⁶⁴ É sabido, porém, que o apóstolo trabalhou ativamente em Éfeso (At 19,26; 1Cor 15,32). Depois, não existe manuscrito remanescente da Carta aos Efésios que contenha, como destinatário, a Igreja de Laodiceia.

Os mais simples é que Paulo escreveu muitas vezes, “segundo a sabedoria que lhe foi dada. Isto mesmo faz ele em todas as suas cartas” (2Pd 3,15-16); contudo, algumas correspondências não se preservaram para as gerações subsequentes, como a “carta aos laodicenses” (Cl 4,16). Suas epístolas, desde cedo, começaram a circular entre as comunidades cristãs, onde eram reunidas e copiadas.

“Outrossim, como é claro, cremos que as epístolas que temos foram preservadas por circunstâncias controladas pela providência divina,” assim escreveu certo teólogo, “e que elas expõem o pensamento e a teologia essenciais do apóstolo dos gentios.”⁶⁵

Em suma, um autor incógnito, nos primeiros séculos da história cristã – no intuito de preencher uma suposta lacuna no cânon bíblico –, teria composto tal missiva apócrifa sob a pena de Saulo de Tarso. A semelhança com a Carta aos Filipenses, como foi exposto nas referências bíblicas paralelas, é manifesta. E assim, o pequeno texto de apenas 20 versículos manteve-se por séculos em cópias da Vulgata de S. Jerônimo. Apesar disso, a *Epistula ad Laodicenses*, outrora estimada, é uma genuína pérola apócrifa das primeiras gerações cristãs.

⁶³ KASCHEL; ZIMMER, 2005, p. 44.

⁶⁴ VAN DEN BORN, *et al.*, 1977, p. 423.

⁶⁵ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Volume 5: Filipenses-Hebreus. São Paulo: Candeia, 1995. p. 161.



Referências

A BÍBLIA Sagrada, contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida segundo os originais hebraico e grego. [Tradução Brasileira] New York: American Bible Society, 1917.

A BÍBLIA Sagrada: o Velho e o Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira d'Almeida. Edição Revista e Corrigida. Com referências e algumas alternativas. Lisboa: Depósito das Escrituras Sagradas, 1911.

A SANTA Bíblia, contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzidos em português [segundo a Vulgata Latina] pelo Pe. António Pereira de Figueiredo. Londres: Impressa na Oficina de B. Bensley, 1821.

BETTENCOURT, Estêvão. *Curso bíblico Mater Ecclesiae*. Revisão de Maria de Lourdes Corrêa Lima. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.

BÍBLIA de Estudo Plenitude. Texto bíblico traduzido em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida, edição de 1995. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001.

BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Editora Paulus, 2002. Nova edição, revista e ampliada.

CANON of Scripture. In: THE NEW Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Volume II: Basilica-Chambers. New York: Funk & Wagnalls, 1908.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Volume 5: Filipenses-Hebreus. São Paulo: Candeia, 1995.

CODEX Fuldensis. Novum Testamentum Latine interprete Hieronymo. Ex Manuscripto Victoris Capuani edidit Ernestus Ranke. Marburgi & Lipsiae: Sumtibus N. G. Elwertii Bibliopolae Academici, 1868.

CONCISO Dicionário Bíblico. Por diversos autores norte-americanos e ingleses. Traduzido e ampliado por D. Ana e Dr. S. L. Watson. 12. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1983.

EUSÉBIO de Cesareia (263-340 d.C.). *História Eclesiástica*. Os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã. Trad. Lucy Iamkami; Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.



FRAGMENTOS dos Evangelhos Apócrifos. Tradução, organização e notas de Lincoln Ramos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. (Coleção Bíblia Apócrifa, vol. 2).

HEBRAÍSMO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* [com a nova ortografia vigente]. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009. Edição eletrônica.

IRINEU de Lião. *Contra as heresias*. Livros I, II, III, IV e V. Trad. de Lourenço Costa. São Paulo: Editora Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 4).

KASCHEL, Werner; ZIMMER, Rudi. *Dicionário da Bíblia de Almeida*. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

KIRBY, Peter. *Epistle to the Laodiceans*. Early Christian Writings, 2001-2023. Disponível em: www.earlychristianwritings.com/laodiceans.html. Acesso em: 18 abr. 2023.

MARTIN, Aldo; BROCCARDO, Carlo; GIROLAMI, Maurizio. *Cartas deuteropaulinas e cartas católicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. (Introdução aos Estudos Bíblicos, vol. 4).

MORAES, Nirio de Jesus. *Abordagem histórica e teológica aos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João*. 2018. 102p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2018. Disponível em: <http://www.bu.ufsc.br/teses/PGET0381-D.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2023.

PADRES Apostólicos: Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, o Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias de Hierápolis, Didaquê. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Editora Paulus, 1995. (Coleção Patrística, vol. 1).

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Trad. Degmar Ribas Júnior. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico etc*. 11. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2000.

THE NEW Testament. The Greek Text Underlying the English Authorised Version of 1611. London, UK: Trinitarian Bible Society, 2000.



THE NEW Testament. Translated from the Greek Text of Tischendorf, by George R. Noyes. Boston, USA: American Unitarian Association, 1869.

THEODORET, Jerome, Gennadius, Rufinus: Historical Writings, etc. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1892/1995. (Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd series, vol. 3).

THERON, Daniel J. *Evidence of Tradition*. Selected source material for the study of the history of the Early Church, the New Testament books, and the New Testament canon. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1958.

TREGELLES, Samuel Prideaux. *Canon Muratorianus*. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament. Edited with notes and a facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan. University of Oxford, UK: The Clarendon Press, 1867.

VAN DEN BORN, A. *et al. Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

WEBER, Robert; GRYSON, Roger (ee.). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007.



A comunicação na Liturgia: desafios pastorais e eclesiais para comunicar o mistério

The communication in the Liturgy: pastoral and ecclesial challenges to communicate the mystery

*Helena Corazza**

ITESP-SEPAC

Recebido em: 27/05/2023. Aceito em: 31/05/2023.

Resumo: *Este artigo aborda a comunicação aplicada à Liturgia, procurando conceituar o sentido amplo da comunicação, transmissões pela mídia, midiatização e a crescente capilarização da presença da Igreja nas mídias sociais digitais, sobretudo com transmissões de missas; trabalha a dimensão antropológica, apontando aspectos como a pessoa que comunica, o espaço litúrgico, a proclamação da Palavra; a necessidade da formação continuada para a comunicação a todas as lideranças, de quem preside às equipes de celebração, de transmissão e ministérios. Resgata estudos e encontros realizados por parte da CNBB sobre missas de rádio e televisão com orientações de recentes documentos sobre o tema, bem como desafios e pontos a serem aprofundados no contexto atual.*

Palavras-chave: *Liturgia; comunicação; mídia; formação.*

Abstract: *This article deals with communication applied to the liturgy, seeking to conceptualize the wide meaning of communication, media broadcasts, mediatization and the growing capillarization of the Church's presence in digital social media,*

* Doutora na Escola de Comunicação e Artes (Universidade de São Paulo, USP-SP, 2015). Mestra em Ciências da Comunicação (Universidade de São Paulo, USP-SP, 1999). Graduada em Comunicação Social (Faculdade de Comunicação e Turismo Helio Alonso, 1990). Licenciada em Letras (Centro Universitário Unipaulistana, 1978). Coordenadora de Cursos do SEPAC (Serviço à Pastoral da Comunicação). Docente e coordenadora do Curso de Especialização Comunicação, Teologia e Cultura: teórico-prático, do ITESP/SEPAC. Pesquisadora na área de Comunicação e Educação, Rádio, Mídias Sociais, atuando na docência e na formação de lideranças comunitárias, na área da Pastoral da comunicação, comunicação nas pastorais e Educomunicação. Faz parte do Grupo de Pesquisa Mediações Educomunicativas (MECOM) da ECA-USP/CNPq.

E-mail: helena.corazza@paulinas.com.br.





especially with Mass transmissions. It works on the anthropological dimension, pointing out aspects such as the person who communicates, the liturgical space, the proclamation of the Word; the necessity of continued formation in communication for all leaders, from those in charge the celebration and transmission teams and ministries. It recovers studies and meetings organized by CNBB about radio and television masses with guidelines to recent documents on the subject, as well as challenges and points to be further explored in the current context.

Keywords: *Liturgy; communication; media; formation.*

Introdução

O tema da Comunicação na Liturgia é amplo, profundo, complexo, uma vez que envolve o diálogo da ciência da comunicação com a teologia, tendo em conta as orientações litúrgicas e a prática eclesial. Talvez a comunicação na liturgia tenha sido considerada, por vezes, à margem, uma vez que a centralidade está na celebração do mistério, pois “a Liturgia é o cume e a fonte da vida da Igreja” (SC, 10). Entretanto, este mistério é celebrado no espaço sagrado, por pessoas que se tornam instrumentos para o encontro com Deus.

O objetivo deste artigo é trabalhar o tema da comunicação nas celebrações litúrgicas, numa abordagem pastoral, considerando a dimensão da comunicação presencial e mediada por tecnologias¹, um novo modo de presença e de participação, e apontar alguns desafios e perspectivas para comunicar o mistério. Mesmo tendo em conta que o protagonista é o Espírito Santo, “que o humano é orientado e subordinado ao divino, o visível ao invisível, à ação à contemplação” (SC 2), no que diz respeito à comunicação, o que desafia é o *modo de comunicar* nas celebrações litúrgicas. Por isso, para comunicar-se é preciso levar em conta uma série de elementos em relação à Liturgia e à comunicação, pois a ação litúrgica torna-se mais ou menos inteligível e vivenciada dependendo de como se dá a comunicação. O aspecto comunicacional marca a celebração e torna-a mais ou menos envolvente e participativa, também pela tendo em conta a postura e vivência de quem a preside, bem como da equipe de celebração e ministérios.

A Liturgia é uma ação simbólica e nela vive-se, no tempo e no espaço, o mistério da vida, morte e ressurreição de Jesus. A linguagem

¹ Adotamos a terminologia comunicação mediada por tecnologias, evitando a visão funcionalista de que a tecnologia “serve para” ou tecnicista, pois comunicação é processo que envolve relacionamento entre pessoas que se vinculam.



simbólica ajuda a recordar o mistério com sinais sensíveis como a pessoa, a assembleia, a Palavra, os elementos como água, pão, vinho, óleo, fogo, cinzas, luz, objetos, os movimentos, a arte, as cores de acordo com os tempos litúrgicos².

Ao longo da história, o espaço sagrado foi expresso pela arte e por sinais como as torres das igrejas, a cruz, o sino, o campanário, os tipos de toques. As igrejas, sobretudo as mais antigas, trabalharam seus vitrais, pinturas, esculturas para contar a história da salvação, tendo em vista a catequese. A via-sacra é um drama, uma dramatização que traz vivo o sofrimento de Jesus. O teatro foi um recurso utilizado para a catequese, no Brasil, desde o tempo de Anchieta. O “púlpito” nas igrejas mais antigas, um lugar mais alto, de destaque, foi um sinal de pregação da Palavra de Deus. As romarias, procissões, cantos são formas de comunicação da Igreja peregrina em suas manifestações de fé e vida. E o papa Francisco procura reavivar a admiração pela beleza da celebração cristã, recordando e fazendo reconhecer “a importância de uma arte na celebração a serviço da verdade do mistério pascal e da participação de todos os batizados”³.

O desafio da comunicação se apresenta não só para as celebrações presenciais, mas, sobretudo, transmitidas pelas tecnologias, no contexto contemporâneo, capilarizadas pelo fácil acesso e pela necessidade de a Igreja se fazer presente onde quer as pessoas estejam, o que foi acentuado durante a pandemia do Covid-19. Tanto quanto as presenciais, as celebrações mediadas por tecnologias precisam ter em conta as orientações próprias da Liturgia, pois, “Liturgia é comunicação” (Puebla 1086), Daí a importância e o cuidado com a comunicação em todos os momentos das celebrações litúrgicas. Um desafio é “celebrar o mistério”, tornando-o inteligível e vivencial, o que compreende o rito e a linguagem comunicacional. Este artigo pretende contribuir no aspecto comunicacional da Liturgia, resgatando um caminho de reflexão e busca de como a vivência da fé, sobretudo quando mediada pelas tecnologias do rádio, da televisão, atualmente, com o predomínio de plataformas digitais.

² Cf. ALDAZÁLBAL, José. *Vocabulário básico de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 358-360.

³ FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi, sobre a formação litúrgica do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 57.



1 Comunicação e Liturgia

A comunicação é processo relacional que envolve sujeitos, atores, diálogo e participação. Pode-se evidenciar três modelos básicos de comunicação: o dialógico-presencial, a comunicação face a face, quando as pessoas se encontram de forma presencial, em princípio há a possibilidade do diálogo; a comunicação de massa, assim denominada pela reprodução em série com a indústria, também chamada de “Indústria Cultural”, conceito cunhado por Adorno e Horkheimer (1944), no qual a comunicação acontece de um para muitos e, em princípio, não há possibilidade de diálogo. O terceiro modelo, dialógico não presencial, é o que se serve da internet, das redes sociais e, mesmo sendo mediado por tecnologias, há a possibilidade da interação e do diálogo.

Entretanto, na compreensão da comunicação há a tendência de reduzi-la às tecnologias, na dimensão funcionalista, em função do uso. Mas a comunicação envolve a dimensão antropológica, sociológica, cultural, política, tendo em conta o processo nas diversas dimensões da vida em sociedade, das relações humanas e processos de construção da realidade.

Com frequência os termos comunicação pela mídia, mídiatização, são usados como sinônimos. Entretanto, mídiatização é um termo em estudo e designa um novo modo de ser e viver em sociedade, que para Faxina e Gomes “Surge uma nova forma comunicacional. É o bios do virtual. Entendemos que, mais do que uma tecnointeração, está surgindo um novo modo de ser no mundo, engendrado pela mídiatização da sociedade”⁴. Esse novo modo de ser e viver acontece com a exposição midiática de determinados assuntos e personagens, que vai modificando o modo de produção a ser apresentado para a mídia. Muitos eventos são produzidos para serem transmitidos pelas mídias, como por exemplo, um evento presencial pode ser modificado e até perder sua originalidade e participação popular, quando modificado pelas exigências de transmissão pela mídia. Portanto, “quando os eventos passam a se organizar segundo o olhar midiático, houve, então, uma mídiatização”⁵.

⁴ FAXINA, Elson; GOMES, Pedro Gilberto. *Mídiatização: Um novo modo de ser e viver na sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 19.

⁵ PUNTEL, Joana T. *Comunicação: Diálogo dos saberes na cultura midiática*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 149.



1.1 Cenário da comunicação e da Liturgia

Algumas características diferenciam a cultura litúrgica da cultura da mídia, entendendo cultura como modo de vida, valores que um grupo adota como sua identidade, símbolos, práticas, modo de vestir, atitudes como base na convivência e experiência como membro de uma sociedade. A cultura litúrgica, desde os primórdios, adotou a comunicação face a face, de forma presencial nas comunidades, tendo espaço e tempo e, nesta fase da cultura oral, a pregação vem do púlpito, marcado pela arquitetura das Igrejas por longos séculos. O Apóstolo São Paulo, por exemplo, adotou as cartas para se comunicar com as comunidades, enviando-as por mensageiros, como se observa no seu primeiro escrito: “Paulo, Silvano e Timóteo à Igreja de Tessalônica, em Deus Pai, e no Senhor Jesus Cristo. A vós graça e paz (1Ts e, 1). Entretanto, as celebrações continuavam presenciais.

Com a chegada, sobretudo do rádio e da televisão, surgem novos modos de estar juntos, quando a pregação vai se inserindo nos estúdios ou com transmissões das próprias igrejas ou de outros ambientes. A partir das possibilidades da comunicação mediada por tecnologias, as inovações vão sendo adotadas, também no campo religioso, iniciando transmissões de missas⁶.

Com a internet e as redes sociais, chega a cultura digital em que a comunicação é realizada de muitos para muitos, *peer to peer*, e permite o diálogo não presencial, a participação em tempo real em comunicações mediadas pelas tecnologias. Também os estúdios de rádio e televisão digitalizam sua comunicação e a internet se torna uma vitrine, quando a comunicação, estando na rede digital é planetária, podendo ser sintonizada no momento de disponibilidade do interlocutor, uma vez que traz a possibilidade existir com alterações de tempo e espaço, podendo ser vista, assistida no tempo do interlocutor, não necessariamente, ao vivo, em tempo real. Com as redes sociais a comunicação torna-se uma ambiência, um espaço de convivência aberto.

Note-se que no espaço presencial as pessoas estão juntas num mesmo ambiente, imersas no espaço sagrado da celebração. Supõe-se

⁶ A primeira missa transmitida pela televisão foi da catedral de *Notre Dame*, em Paris, no Natal de 1948, presidida pelo cardeal Emmanuel Suhard. Na mesma noite também nos Estados Unidos houve transmissão, mas devido ao fuso horário, a da França foi a primeira.



que, mais concentradas, sem dispersão. Já no espaço mediado por tecnologias a pessoa encontra-se com uma realidade cotidiana como casa, família, hospital, carro ou outro ambiente, muitas vezes, em movimento, podendo estar só ou com mais pessoas, em comunhão com os que estão rezando na igreja ou no templo. Esse ambiente pode ser menos favorável à concentração.

Há de se considerar que a comunicação pela mídia é uma nova forma de sociabilidade, um novo modo de estar juntos ou conectados, pois os meios se tornam mediações culturais de interesses, contato com o mundo e com temáticas, marcadas por diferentes contextos culturais⁷, diferentes sentidos para a vida. Vistos como mediações os meios se tornam componentes de um contexto cultural, sendo que as pessoas buscam sentidos e respostas para a vida, também em sua fé. Esta nova forma de sociabilidade, por meio da conexão aplica-se também às práticas religiosas, pois, diante de novas possibilidades, os hábitos vão sendo modificados⁸.

2 Estudo e reflexões nos documentos da Igreja sobre Liturgias transmitidas por rádio e televisão

Com a possibilidade de comunicar por sinais de voz, à distância, pelo rádio e com imagem pela televisão, a Igreja expressa sua preocupação pastoral em documentos, a respeito desta nova modalidade que possibilita a transmissão de mensagens e celebrações⁹. Na Carta encíclica sobre cinema, rádio e televisão, *Miranda Prorsus* (1957), Pio XII escreve: “Tivemos, também, o cuidado paternal de criar na Cúria Romana uma comissão permanente com o encargo de estudar os problemas do cinema, do rádio, da televisão, no referente à fé e a moral”¹⁰. A respeito da transmissão de missas pela televisão diz o Papa:

⁷ O estudo dos meios como mediações, resulta da teoria dos Estudos Culturais, na América Latina trabalhados por Jesús Martín-Barbero no clássico livro *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gili, 1987.

⁸ Por exemplo, as famílias que se reúnem para rezar o terço, devido a mudanças, muitos rezam conectados por meio da televisão, do rádio ou da internet.

⁹ A instalação da Rádio Vaticano é de 1931, com o início das transmissões em 1932, por Marconi, durante o pontificado do Papa Pio XI, tendo como Secretário de Estado o Cardeal Eugênio Pacelli, futuro papa Pio XII.

¹⁰ PIO XII, *Miranda Prorsus*, 1957, n. 11. In: DARIVA, Noemi (org.). *Comunicação Social na Igreja*. Documentos fundamentais. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 36.



É obvio que a assistência à santa missa pela televisão – como há alguns anos dissemos – não é a mesma coisa que a participação física ao sacrifício divino requerida para cumprir o preceito nos dias festivos. Todavia, os frutos copiosos que, para o incremento da fé e a santificação das almas, provêm das transmissões televisivas das cerimônias litúrgicas para aqueles que não podem, com presença normal, assistir a elas, induzem-nos a encorajar essas transmissões (MP, 1957, n. 137)¹¹.

O tema das transmissões de missa pelo rádio e televisão foi objeto de sugestões na ampla consulta ao Concílio Vaticano II feita aos bispos, universidades católicas e superiores maiores. Na qualidade de Superior Geral da Sociedade São Paulo, padre Tiago Alberione, fundador da Família Paulina, enviou uma sugestão, sobre missas transmitidas pela televisão fazendo esta sugestão: “Parece também desejável que se conceda, para a satisfação do preceito festivo, a validade da participação da missa transmitida pelos meios audiovisuais, em determinadas e vem definidas circunstâncias (por ex. para os presos)”¹².

Na justificativa fala dos impedimentos à participação presencial, uma vez que é preceito e quando as pessoas estão impedidas de participar, também acompanham o ano litúrgico: “Enfim os meios audiovisuais estabelecem na comunidade uma nova forma de presença e de participação que é oportuno ter em consideração”. A resposta foi dada com as orientações da *Miranda Prorsus* (1957), sem novas reflexões e considerações. “É obvio que a participação pela televisão da Missa [...] não é a mesma coisa que a assistência física ao Sacrifício divino requerida para cumprir o preceito nos dias festivos”¹³.

Por sua vez, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC) sobre a sagrada Liturgia, no intertítulo “Os meios audiovisuais e a Liturgia”, n. 20, traz esta orientação: “As transmissões dos atos litúrgicos pelo rádio e pela televisão, especialmente a missa, sejam feitas de maneira discreta e decorosa, sob a direção e patrocínio de pessoas idôneas, designadas pelo bispo”¹⁴. No mesmo dia da aprovação da SC, em 4 de dezembro de 1963, foi aprovado o decreto *Inter Mirifica* sobre os meios de comunicação

¹¹ PIO XII, n. 137.

¹² DAMINO, Andrea SSP. *Don Alberione al Concilio Vaticano II*. Roma: Edizioni dell'Archivio Storico Generale della Famiglia Paulina, 1994. p. 65.

¹³ DAMINO, p. 66.

¹⁴ VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 20.



social, pelo qual a Igreja reconhece, acolhe e assume o direito e o dever de evangelizar com os meios de comunicação social.

As assembleias do episcopado latino-americano, sobretudo, em Puebla (1979), o tema foi refletido e tratado com a afirmação, tantas vezes repetida: “A Liturgia é em si mesma comunicação” (n. 1086), que contribui na reflexão sobre essência das celebrações litúrgicas. O documento de Puebla também reflete e orienta sobre outras formas de presença e de oração com as comunidades: “Celebrações da Palavra e da importância de servir-se dos meios de comunicação social (rádio e televisão) para alcançar a todos” (n. 900). Adverte que os meios de comunicação podem criar novos hábitos nas famílias: “A invasão da TV e do Rádio nos lares põe em risco as práticas piedosas no seio da família” (n. 908). E recomenda “Incrementar as celebrações transmitidas pelo rádio e pela televisão, levando em conta a natureza da Liturgia e a índole dos respectivos meios de comunicação utilizados” (n. 949)¹⁵.

2.1 Encontros e Seminários sobre liturgias transmitidas

Na América Latina foram realizados estudos e encontros sobre missas de Rádio e TV, liderados por Dom Romeu Alberti, então bispo de Apucarana (PR) e responsável pela Liturgia na CNBB¹⁶, que em 1965, interessou-se pela comunicação e “organizou o Serviço de Comunicação com a finalidade de marcar presença da Igreja nos e através os meios de comunicação ao seu alcance: jornal e rádio. Havia missas irradiadas todos os domingos na diocese por várias emissoras”¹⁷.

Para aprofundar a temática de missas pelos meios de comunicação, aconteceram diversos encontros. Em 1971, o I Encontro Regional (PR), *Liturgia nos Meios de Comunicação Social* – Apucarana, seguidos por encontros nacionais. Em 1972 – I Encontro Nacional de Liturgia de Rádio e Televisão; em 1974, o II Encontro Nacional e primeiro Latino-americano em Apucarana (PR), com o tema: *A Liturgia de Rádio e TV e a celebração do ano litúrgico*. Em 1976 aconteceu o III Encontro Nacional

¹⁵ CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Texto Oficial. 8. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

¹⁶ Cria o departamento de Liturgia e Comunicação do CELAM em 1972. Permaneceu no cargo dois mandatos. Os três primeiros encontros de Liturgia de Rádio e de TV que promoveu, forneceram subsídios para as conclusões de Puebla sobre o assunto.

¹⁷ CNBB. *Liturgia de rádio e televisão*. Estudos 33. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. p. 7.



e segundo Latino-Americano em Viamão (RS), com o tema: *A Liturgia de Rádio e TV e a Pastoral Orgânica*. Em 1981 foi realizado o IV Encontro Nacional – Belo Horizonte (MG) com o tema: *A Assembleia litúrgica de Rádio e V à luz de Puebla*; em 1982 foi realizado o Encontro de Assessores de Com e Liturgia do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) e CNBB.

A CNBB, por meio dos setores de Liturgia e Comunicação, continuou investindo na reflexão e busca de caminhos. De 24 a 28 de julho de 1985 foi realizado o quinto Encontro Nacional sobre Liturgia de Rádio e televisão, em Brasília (DF), com o tema: *Assembleia eletrônica litúrgica de Rádio e TV*¹⁸. Em 1994 foi realizado o 6º Encontro Nacional sobre Liturgia de Rádio e TV em São Paulo (SP) com o tema: *Missa de TV*. Em 1998, o 7º, com o tema *Liturgia de TV do ponto de vista litúrgico e celebrativo*. Em 2000, a realização do 8º, *Liturgia na TV: qual o sentido da presença da Igreja na mídia eletrônica*; em 2003, o 9º, *Comunicação e Liturgia, celebrando os 40 anos da Inter Mirifica e Sacrosanctum Concilium*.

A temática foi retomada para estudo e reflexão por meio de Seminários sobre liturgia e comunicação com equipes de televisão. Os dois seminários foram realizados pelas comissões de Comunicação e Liturgia da CNBB, tendo como presidente da Comissão de Comunicação, Dom Orani João Tempesta. Participaram na organização Equipes de Comunicação e de Liturgia da CNBB. De 13 a 15 de Outubro de 2004, o encontro foi realizado em São Paulo (SP) e organizado pela Equipe de Liturgia com a participação de diretores de televisões católicas. Ao final, foram feitos 14 encaminhamentos, constatando o aumento das missas transmitidas que são presença na sociedade; a linguagem própria da televisão e da Liturgia e a necessidade de aprofundamento “dos conceitos de sacramentalidade, assembleia, presença e participação”¹⁹, o que exige uma ação conjunta e interdisciplinar. Entre as proposições: “Uma exigência que emerge é a formação nos seminários e formação permanente para o clero” e “Formar

¹⁸ CNBB. *Assembleia eletrônica litúrgica*. Estudos 48. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. A apresentação deste opúsculo é assinada por Dom Geraldo Majella Agnelo, Arcebispo de Londrina e responsável pela Linha de Liturgia da CNBB e Dom David Picão, Bispo de Santos e responsável pela Pastoral dos Meios de Comunicação Social da CNBB.

¹⁹ CNBB. *Encaminhamentos do Seminário sobre Liturgia e Comunicação*. São Paulo, 13 a 15 de outubro de 2004 (mimeografado).



os técnicos de TV em questões básicas de Liturgia; e as diversas equipes com função litúrgica, em questões básicas da linguagem televisiva”²⁰.

O Seminário de Comunicação e Liturgia com as equipes de Missa nas TVs foi realizado de 28 a 30 de Setembro de 2006, em Brasília, na sede da CNBB, organizado pela Equipe de Reflexão do Setor de Comunicação da CNBB. Nas conclusões finais constatou-se que houve crescimento e já não se pergunta mais “se vale ou não celebrar missa na TV. É o como se faz e para isso, a necessidade de formação para a Liturgia e para a comunicação, inclusive dos futuros padres e para as equipes de Liturgia local”²¹. Entre os aspectos conclusivos “Devemos também atentar para a eclesiologia que é comunicada [...] Falta, às vezes, o senso eclesiológico”²².

Orientações mais recentes são dadas aos que presidem as celebrações veiculadas pelas mídias para que mantenham “um tom orante para que transpareça a dimensão da sacralidade do mistério celebrado. Seja dado o devido valor aos símbolos litúrgicos, cuide-se das expressões artísticas do espaço celebrativo, dos objetos e das vestes litúrgicas”²³.

2.2 As transmissões durante a pandemia

Com a pandemia do Covid-19, houve um crescimento das transmissões de missas, sobretudo, pelas redes sociais, das quais não há ainda pesquisa. Nas nove televisões católicas, foram transmitidas 24 missas aos domingos e 122 nos dias de semana, de segunda a sábado²⁴. O reconhecimento da Igreja pela presença nas famílias fortaleceu a Pastoral da Comunicação (Pascom) e as comunidades que transmitiram celebrações neste período.

Este tempo grave de pandemia fechou as portas de nossas igrejas, mas a Igreja não está fechada, ela continua alimentando seus filhos e filhas através da oração, da Palavra, das celebrações transmitidas pelas TVs

²⁰ *Idem.*

²¹ CNBB. *Conclusões finais*. Seminário de comunicação e liturgia com as equipes de missa nas TVs. Brasília, 28 a 30 de setembro de 2006 (mimeografado).

²² CNBB, *Idem*. Brasília, 28 a 30 de setembro de 2006.

²³ CNBB. *Guia Litúrgico-Pastoral*. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2017. p. 56.

²⁴ PASCOSOM BRASIL. *Confirma dias e horários de missas transmitidas pelas TVs católicas*. Site Pascom Brasil, 2022. Disponível em: <https://pascombrasil.org.br/confirma-dias-e-horarios-de-missas-transmitidas-pelas-tvs-catolicas/>. Acesso em: 17 set. 2022.



*Católicas, rádios e mídias sociais, continua assistindo aos pobres e mais necessitados pela caridade e criando redes de solidariedade*²⁵.

A presença da Igreja em rádios e Tvs leigas, sobretudo com programas religiosos semanais e a transmissão da missa é significativo. Com a flexibilização da pandemia, há paróquias que deixaram ou diminuíram as transmissões pelas redes sociais, convidando os fiéis participem de forma presencial; outras, por terem instalado um sistema de transmissão, continuam em todas as celebrações.

Em relação a pregações da Palavra de Deus basta acessar as redes sociais para verificar a quantidade de reflexões, sobretudo, de homilias em diferentes linguagens: algumas em texto, até artigos como subsídios para preparar e, ainda, em áudio ou vídeo. Nas postadas em vídeo, ministros ordenados se apresentam, em sua maioria, no ambiente litúrgico, numa Igreja e com vestes litúrgicas, estola ou casula, caracterizando o lugar de pregação da Palavra de Deus, mas visivelmente produzidas para as redes. A diversidade de eclesiologias também é evidente seja pelas vestes litúrgicas ou pelo discurso e recursos retóricos utilizados para chamar a atenção dos fiéis. Além do *Youtube*, mais comum, o curioso é que algumas homilias estão disponíveis em plataformas como *Spotify*, *Soundcloud* e *Apple Podcasts* num tempo de duração que varia entre 8 a 30 minutos²⁶. Isso sem falar dos *influencers* religiosos, em sua maioria presbíteros.

3 A pessoa que comunica, o espaço e a proclamação da palavra

O centro de todas as celebrações é o Cristo em seu mistério de morte e ressurreição. O Concílio Vaticano II fundamenta a celebração ativa no relato entre a obra salvífica de Cristo e a sua continuação na história por meio do agir simbólico ritual (SC 7). Por isso, queremos abordar, apenas como aceno, a importância da pessoa que comunica e suas percepções, pois “A Liturgia enquanto ação que envolve a pessoa

²⁵ COSTA, Dom Paulo César. *Análise de conjuntura eclesial*, 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-05/pandemia-e-pos-pandemia-dez-pontos-para-reflexao.html>. Acesso em: 17 set. 2022.

²⁶ Poderia ser discutida a questão da monetização pela veiculação e número de seguidores, que pode motivar nas postagens a eclesiologia subjacente, sua relação com a liturgia e a imagem pública da Igreja.



inteira, é estruturada na linguagem que empenha sentidos, percepções, emoções, gestos e pensamento”²⁷.

A Liturgia fundamenta-se na teologia da encarnação, pois, conforme Ietti, na Encarnação afirma-se “O Verbo se fez carne, abraça sensibilidade e transcendência, mistura a carne e a salvação; não se fala da carne de um corpo “objeto”, mas é Corpo Sujeito, é o Ser encarnado na carne do mundo”²⁸. Seguindo o rito, a celebração traz presente o mistério que é percebido pelos sentidos da pessoa que participa, na assembleia litúrgica, porque escuta, olha, toca e é tocada, adora, ama, fala, silencia. Daí a importância do modo de comunicar que se torna conteúdo, e se expressa na espiritualidade, no modo de olhar, de falar, pela gestualidade, e requer formação para a comunicação integral e coerente com o que se celebra.

O padre francês, Pierre Babin, diz que na cultura da mídia a mensagem não consiste na doutrina, nas ideias ou nas palavras. O que se oferece à audiência é o corpo, a imagem, a voz, os gestos. Comentando uma carta pastoral do Cardeal Martini, quando comenta o episódio da mulher doente que foi curada ao tocar, por detrás, a roupa de Jesus, Babin afirma: “A comunicação midiática realiza-se ao tocar o corpo de alguma maneira, ou então a vestimenta que é extensão, O corpo do mensageiro é a mensagem, pois é do corpo, da vestimenta, que sai a virtude que cura”²⁹. Esta afirmação não minimiza a doutrina, mas quer chamar a atenção de como esta doutrina, como os princípios da fé são anunciados hoje, Babin também diz que a mensagem está mais no que se é e no que se faz e menos no que se diz.

A comunicação como processo relacional que envolve o diálogo, a interatividade, a sensorialidade. Ao falarmos dos sentidos é bom lembrar que eles captam mensagens não só pelo ouvido e pelo olhar, mas pelo tato, olfato, paladar. A celebração é essencialmente comunicação e este processo acontece na percepção que não só recebe, mas emite, uma vez que a comunicação é relação e busca de compartilhamento com o outro.

A comunicação aqui vista como constitutiva do ser humano, de forma integral e integradora que o tem em conta como alguém não só

²⁷ IETTI, Antonella Menegi. *I sensi e le emozioni incontrano Dio*. Liturgia ed educazione. Roma: Lebreria Ateneo Salesiano (LAS), 2012. p. 20. (tradução nossa).

²⁸ IETTI, p. 8.

²⁹ BABIN, Pierre; ZUKOWSKI, Angela Ann. *Midias, chance para o Evangelho*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 167-168.



faz e produz comunicação, mas é comunicação em sua essência, pelo seu intelecto, vontade, sentimentos, corpo. Importa ter uma experiência pessoal que ajude a perceber-se nesta experiência comunicativa, que está na essência de que o ser humano é comunicação. Importa viver a experiência pessoal dessa realidade até perceber-se e afirmar: eu sou comunicação.

Nas celebrações litúrgicas, importa acentuar que a necessidade do cultivo da comunicação que brota da interioridade³⁰, ou seja, para vivenciar esses momentos, importa cultivar a atitude orante, que requerem um ritmo mais lento, de desaceleração. Isso pode ser observado no modo de andar e de portar-se, no silêncio, na gestualidade, que expressam a unção necessária para o momento celebrativo. O estado de espírito se revela na postura corporal, que requer concentração e calma, o trabalho em equipe e o controle da ansiedade, que pode tomar conta neste momento.

A consciência do estado de espírito em que nos encontramos ajuda ao desempenho. Tomar consciência das disposições interiores que se revelam na gestualidade, no olhar, no tato, pois o modo como agimos com as coisas, os barulhos com os objetos podem ser ruído na comunicação.

A comunicação pelo olhar³¹ é fundamental, pois pode revelar confiança, dispersão, insegurança, timidez, dúvida, severidade, acolhimento, ternura. É pelo olhar que estabelecemos o relacionamento com a assembleia e ela se sente interpelada a participar. Tantos em celebrações presenciais quanto transmitidas por mídias, o olhar é fundamental. O semblante sereno deveria estar sempre iluminado por um olhar cativante e leveza com um leve sorriso nos lábios. Da mesma forma, a comunicação pelo ouvido é importante, tanto pela escuta da Palavra de Deus, quanto para perceber o entorno, servindo com discrição na escuta de Deus e dos irmãos.

A apresentação pessoal é comunicação. Sabendo-nos ministros (as) do Evangelho, é preciso ter consciência de que se é instrumento nas mãos de Deus e quem deve aparecer é Ele e a sua Palavra. Daí a atenção com a simplicidade, a discrição, a harmonia para que nossa pessoa não chame a atenção e disperse o fiel da essência da celebração.

³⁰ Cf. CORAZZA, Helena. *A comunicação nas celebrações litúrgicas*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 17.

³¹ CORAZZA, p. 28 ss.



Neste sentido vai o cuidado com o microfone, o som, pois tudo precisa convergir para o essencial.

É pela sensibilidade que acolhemos a Palavra. “A fé, portanto, se encarna numa ação simbólica na qual Deus fala e encontra na sensibilidade, na carne de um corpo que celebra”³². Portanto ao se colocar diante da assembleia, é importante tomar consciência do estado de espírito. Manter o rosto sereno, um leve sorriso, que não quer dizer distração ou dispersão. Concentrar-se no mistério que estamos celebrando e assumir a serenidade como atitude, pois a presença a si mesmo contribui para uma boa comunicação.

A consciência de si, nos momentos em que a pessoa se coloca diante de uma assembleia ajuda a minimizar os limites, a ter controle sobre eles e, com uma bagagem espiritual, cultural e vivencial, na consciência de que se é instrumento, confiar na graça divina, prestar um serviço qualificado, com um gestual adequado. Na postura corporal, é importante também ter consciência do semblante, das expressões faciais para que o rosto esteja sereno, confiante, acolhedor. O semblante de quem comunica pode ajudar à acolhida favorável da Palavra de Deus. Uma pessoa que revela alegria e serenidade é testemunha de sua vivência de fé e de sua capacidade de superar os obstáculos que possam surgir no dia a dia.

3.1 O espaço celebrativo

O espaço celebrativo ou espaço litúrgico pode referir-se à arquitetura ou à arte, que tem grande importância comunicativa. Sabe-se que o ambiente é comunicação e faz parte dela, por isso, para as celebrações litúrgicas, é fundamental organizar o espaço sagrado que acolhe a assembleia, para que participe com proveito das celebrações realizadas, seja nas igrejas, capelas, oratórios ou em estúdios de rádio, televisão e internet. Com frequência há celebrações em escolas, hospitais, casas de família, entre outros. Cada ambiente requer atenção e cuidado, para que o espaço do sagrado seja propício para celebrar e, para isso, faz-se necessário criar as condições de silêncio e unção. No caso de espaços abertos como praças públicas, estádios, há mais probabilidade de dispersão das pessoas e do ambiente, o que requer mais cuidado para que a assembleia se sinta acolhida.

³² IETTI, p. 13.



A Instrução Geral do Missal Romano (IGMR), fala da preparação do ambiente:

Quando ia celebrar com os discípulos a ceia pascal onde instituiu o sacrifício de seu corpo e sangue, o Cristo Senhor mandou preparar uma sala ampla e mobiliada (Lc 22,12). A Igreja sempre julgou dirigida a si esta ordem, estabelecendo como preparar as pessoas, os lugares, os ritos e os textos, para a celebração da Santíssima Eucaristia³³.

Daí a importância da preparação dos ambientes, que comunicam por si mesmos, pois são percebidos sensorialmente, e revelam o cuidado com que a comunidade se prepara para celebrar e acolher a assembleia, convocada em nome do Senhor. Um ambiente acolhedor, harmonioso, com pessoas também acolhedoras, é o limiar da experiência celebrativa, que tenha em conta o lugar dos fieis com espaço para acomodação, o presbitério, o altar, o ambão, a ornamentação.

No caso de celebrações transmitidas pela mídia, todos esses elementos importam, tendo em conta que a realidade é recortada para quem acompanha, ou seja, os enquadramentos das imagens, “editam” a realidade. Daí a vigilância na seleção das imagens apropriadas a cada momento da celebração, bem como verificar a captura do áudio para que a participação dos fieis seja percebida pela voz ³⁴.

3.2 A proclamação e escuta da Palavra

A assembleia é convocada para *escutar* a Palavra: “*Shema, Israel*” (Dt 4). A Palavra se revela e quer um espaço, entrada no coração da assembleia, povo de Deus, sujeito da celebração. Palavra que quer entrar em relação com a pessoa do fiel, um relacionamento, que é comunhão, relação de vida, na graça do Espírito Santo. E essa comunicação é favorecida pelo olhar, pelo tom da voz, pelo silêncio e acolhida. Mesmo falando do empenho de quem comunica, queremos lembrar que importa o empenho e a necessidade de disposições pessoais, do fiel que participa como recomenda a *Sacrossanctum Concilium*, n. 11.

³³ MISSAL ROMANO. *Instrução Geral sobre o Missal Romano*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 25.

³⁴ Sobre transmissões nas diferentes mídias consulte: “Transmissões de celebrações litúrgicas pelas mídias eletrônicas e digitais”. In: CORAZZA, Helena. *A comunicação nas celebrações litúrgicas*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 74-109.



Para que a Liturgia atinja realmente sua eficácia, para que ela seja realmente autêntica, seja espiritualidade pessoal, são necessárias algumas disposições. Em primeiro lugar a reta intenção. É aquilo que definimos como pessoal. A ação litúrgica deve ser pessoal. Por isso, convocam-se os pastores para que cuidem que na ação litúrgica, “não se observem as leis para a válida e lícita celebração, mas que os fiéis participem dela consciente, ativa e frutuosamente”³⁵.

O leitor é um canal, um instrumento por meio do qual a comunidade recebe o anúncio. É como o anjo da ressurreição que diz: “*Ele está vivo*”, não está entre os mortos! “*O Livro*, símbolo visual para ser proclamado e mostrado. O leitor é alguém que assume o ministério com empenho, com fé e amor e *acredita* na Palavra que se proclama”³⁶. A proclamação não é feita em nome pessoal: “O espírito do Senhor está sobre mim porque que ele me ungiu” (Lc 4,18). Daí a importância de acreditar, preparar-se, identificando também o gênero literário, e proclamar com unção.

Como na literatura, também na Bíblia, é possível identificar os gêneros dos textos. Identificar e compreender o gênero literário, é parte da comunicação do sentido. A diversidade de gêneros literários vai aumentando por causa do desejo de buscar maneiras adequadas, inteligíveis de exprimir concepções. Os gêneros bíblicos vêm, na sua maioria, da tradição oral dirigindo-se a públicos diferentes, como por exemplo, os pastores ou camponeses israelitas e sacerdotes eruditos do Templo de Jerusalém ou, ainda, inspirados pelo zelo dos profetas. Os estudos sobre *gênero* na Bíblia são complexos, mas é possível identificar alguns como fundamentais, como narrativo, poético, epístola, parábola, o que pode ajudar na proclamação da Palavra de Deus para dar ao texto a entonação necessária.

Por outro lado, é o Espírito Santo que age nos corações de quem escuta a Palavra. “A presença do Espírito confere aos cristãos certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão”³⁷.

³⁵ BECKHÄUSER, Alberto. *Sacrosanctum Concilium*. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 31.

³⁶ Cf. CORAZZA, Helena. *A comunicação nas celebrações litúrgicas*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 39.

³⁷ FRANCISCO. *A alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.101, n. 119.



4 A importância da formação para a comunicação

A Igreja recomenda a formação litúrgica e a participação ativa em todos os níveis, tanto dos fiéis quanto das lideranças. A formação integral dos comunicadores, entendendo todos os ministérios exercidos por pessoas que se comunicam nas celebrações, sejam elas presenciais ou mediadas por tecnologias, é de suma importância. Importa que presbíteros, diáconos e agentes de pastoral façam a experiência de Deus revelado em Cristo para que transpareça em suas atitudes. “Mas não se pode fazer a experiência de Deus se Ele não permitir, a revelar-se na forma da história da salvação e a permitir de encontrá-lo por meio das linguagens da fé e, em particular a linguagem simbólica da ação ritual”³⁸.

A dimensão humana, litúrgica, doutrinal, espiritual, comunicacional, precisa estar em sintonia e seguir as orientações do magistério da Igreja, daí a importância de uma formação que torne a comunicação autêntica. Igualmente a formação para atuar nas mídias com um desempenho de qualidade, que testemunhe os valores eclesiais e da comunidade cristã. Sobre isso, a CNBB orienta.

*As pregações, as celebrações, os eventos e programas realizados pela denominada, mídia católica refletem eclesiologias, isto é, o modo como os seus promotores e produtores concebem e vivenciam o mistério da Igreja. Por este motivo, é necessário empenhar-se em propor e comunicar a partir de grandes linhas do Concílio Vaticano II, promovendo uma cultura de fidelidade ao pensamento integral da Igreja, evitando reproduzir apenas a visão particular de um determinado movimento, grupo ou associação de fiéis. Em tempos de crescente privatização da experiência religiosa, de fundamentalismos, de devocionismos e de manipulação do sagrado, assiste-se um demasiando acento em especificidades de carismas e estios de compreender a fé, nem sempre consoante com o magistério. Tenha-se presente a responsabilidade de educadores da fé, reservada aos comunicadores*³⁹.

A formação das equipes envolve também os que fazem as transmissões para que, além do conhecimento técnico, precisam estar imbuídos dos princípios religiosos e litúrgicos. Por isso, nas transmissões de

³⁸ IETTI, p. 6.

³⁹ CNBB. *Orientações pastorais para Mídias Católicas*. Imprensa, rádio, tv e novas mídias. Estudos da CNBB, 111. Brasília: Edições CNBB, 2018. p. 14.



missas é importante sintonia entre a direção técnica e a direção religiosa que orienta sequências, seleção de imagens (o que evidenciar em cada momento). Daí a importância de capacitar equipes responsáveis pelas transmissões e todos possam se preparar e prestar um serviço evangelizador qualificado pelo rádio, televisão ou pela internet⁴⁰.

Conclusão: oportunidades e desafios

Liturgia e comunicação estabelecem um diálogo que toca a vida das pessoas onde se encontram e no seu momento existencial. As temáticas tratadas ao longo dos encontros de Liturgia mediada por tecnologias demonstram empenho por parte das lideranças da Igreja em marcar presença qualificada em todos os espaços das mídias e não somente nas próprias, denominadas católicas.

Os temas abordados dizem respeito à natureza da Liturgia em celebrações transmitidas pelas mídias, outros se referem ao cuidado que as equipes precisam ter, por um lado, respeitando as orientações litúrgicas e, por outro, conhecendo e tendo em conta a linguagem da comunicação. Talvez valesse à pena voltar ao diálogo da Liturgia com a comunicação, tendo em conta os avanços tecnológicos que afetam a vida cotidiana das pessoas bem como o modo e o sentido das celebrações, uma vez que rezar juntos por meio de celebrações mediadas pelas tecnologias é um caminho sem volta. Esta é uma forma de presença que precisa de maior reflexão e aprofundamento.

Importa compreender a importância da qualidade das transmissões, tanto no aspecto litúrgico quanto comunicacional, no cuidado de tudo o que faz parte da natureza da Liturgia, trabalhando o ser humano enquanto comunicador, pois são as pessoas que celebram. Formação e cultivo pessoal, das equipes é fundamental para que os fiéis possam rezar com a Igreja, mesmo à distância, e continuar a encantar-se pelo mistério celebrado.

Para quem preside e organiza as celebrações transmitidas pela mídia, o mais importante é ajudar a comunidade a entrar no mistério da ceia de Jesus, de morte e ressurreição, evitando a espetacularização e outras iniciativas como recurso de audiência ou se obter seguidores.

⁴⁰ Sobre transmissões nas diferentes mídias consulte "Transmissões de celebrações litúrgicas pelas mídias eletrônicas e digitais". In: CORAZZA, Helena. *A comunicação nas celebrações litúrgicas*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 74-109.



Mesmo respeitando diversidades culturais, a imagem pública da Igreja é o testemunho e precisa ser preservada.

Um ponto fundamental na comunicação litúrgica é a homilia, espaço de partilha da Palavra. A recomendação do cuidado na preparação é recorrente nos documentos da Igreja, em todos os níveis. Basta recordar que o papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (2013) dedica-lhe grande espaço, pois, considera que a pregação “dentro da Liturgia requer uma séria avaliação por parte dos Pastores [...] A homilia é ponto de comparação para avaliar a proximidade e a capacidade de encontro de um Pastor com o seu povo”⁴¹.

Outro ponto que necessita de revisão são os conteúdos e a eclesiologia presente na quantidade de reflexões, homilias e celebrações transmitidas e postadas nas redes sociais. Igual vigilância se faz necessária ao modo de comunicar na expressão das pessoas e nas vestes litúrgicas que comunicam, por si mesmas, a eclesiologia subjacente. A formação ética e religiosa é fundamental para quem faz as transmissões de celebrações, pois não basta capacitação técnica e facilidade para operar a tecnologia. O cultivo da espiritualidade cristã é fundamental para a fidelidade na celebração e comunicação do mistério nas celebrações litúrgicas.

Referências

ALDAZÁLBAL, José. *Vocabulário básico de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013.

BABIN, Pierre; ZUKOWSKI, Angela Ann. *Mídias, chance para o Evangelho*. São Paulo: Loyola, 2005.

BECKHÄUSER, Alberto. *Sacrosanctum Concilium*. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Texto Oficial. 8. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

CNBB. *Orientações pastorais para Mídias Católicas*. Imprensa, rádio, tv e novas mídias. Estudos da CNBB, 111. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CNBB. *Missa de televisão*. Estudos da CNBB 70. São Paulo: Paulus, 1994.

⁴¹ FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 112-113, n. 135.



CNBB. *Assembleia eletrônica litúrgica*. Estudos da CNBB 48. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

CNBB. *Liturgia de Rádio e televisão*. Estudos da CNBB 33. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada Liturgia*. 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

CORAZZA, Helena. *A comunicação nas celebrações litúrgicas*. São Paulo: Paulinas, 2015.

DAMINO, Andrea SSP. *Don Alberione al Concilio Vaticano II*. Roma: Edizioni dell'Archivio Storico Generale della Famiglia Paolina, 1994.

COSTA, Dom Paulo César. *Análise de conjuntura eclesial, 2020*. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2020-05/pandemia-e-pos-pandemia-dez-pontos-para-reflexao.html>. Acesso em: 17 set. 2022.

FAXINA, Elson; GOMES, Pedro Gilberto. *Midiatização*. Um novo modo de ser e viver na sociedade. São Paulo: Paulinas, 2016.

IETTI, Antonei la Menegi. *I sensi e le emozioni incontrano Dio*. Liturgia ed educazione. Roma: Lebreria Ateneo Salesiano (LAS), 2012.

MISSAL ROMANO. *Instrução Geral sobre o Missal Romano*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

PAPA FRANCISCO. *Carta Apostólica Desiderio Desideravi sobre a formação litúrgica do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2022.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium*. A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

PIO XII. *Miranda Prorsus*. Carta encíclica sobre cinema, rádio e televisão. In: DARIVA, Noemi (org.). *Comunicação Social na Igreja*. Documentos fundamentais. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 33-56.

PUNTEL, Joana T. *Comunicação*. Diálogo dos saberes na cultura midiática. São Paulo: Paulinas, 2010.



O sentido moral do Mistério Pascal: nas eucologias do Missal Romano

The moral sense of Paschal Mystery: in
eucologies of Roman Missal

*Fabio de Souza Balbino**

PUC-Rio

*Wagner Augusto Moraes dos Santos***

PUC-Rio

Recebido em: 01/03/2023. Aceito em: 25/05/2023.

Resumo: *Por que precisamos fazer penitência por quarenta dias antes de celebrar a Páscoa? A resposta a esta pergunta pode se dar de maneira histórica ou a partir de um entendimento mais profundo sobre a relação entre teologia litúrgica e moralidade. A proposta deste artigo é apresentar o significado moral do termo mistério pascal e depois pretende-se verificar entre a abordagem litúrgica e a abordagem moral da questão. Por isso o artigo se divide em duas partes: a primeira se destina a descrever a teologia do mistério e a teologia da celebração para conseguir extrair qual seja o significado da expressão. Posteriormente, pretende-se analisar o significado do sintagma ‘mistério pascal’ nos seus diversos usos no Missal de 1970.*

Palavras-chave: *Mistério; celebração; Páscoa.*

Abstract: *Why do we need to do penance for forty days before celebrating Easter? The answer to this question can be given in a historical way or from a deeper understanding of the relationship between liturgical theology and morality. The purpose of this article is to present the moral meaning of the term paschal mystery and then, by means of an independent method, it is intended to check between the liturgical and the moral approach to the question. For this reason, the article is divided into two parts: the first is intended to describe the theology*

* Doutor em Liturgia (Pontifício Instituto Litúrgico Sant’Anselmo, Roma, 2020). Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

E-mail: fbalbinorj@gmail.com.

** Doutor em Teologia Moral (Universidade de Navarra, Pamplona, Espanha, 2022). Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

E-mail: wagner190989@gmail.com.





of mystery and the theology of celebration in order to be able to extract what the meaning of the expression is. Afterwards, it is intended to analyze the meaning of the synonym "paschal mystery" in its various uses in the 1970 Missal.

Keywords: *Mystery; celebration; Easter.*

Introdução

Em 2016, o monge beneditino Patrick Regan publicou um estudo sobre a centralidade do Mistério Pascal no Missal de Paulo VII. Nesse artigo, Regan fez uma breve abordagem histórica sobre o processo de inserção do termo *mistério pascal* no missal de 1970. Conforme suas observações o tema foi recuperado pela Igreja no século XX por Lambert Beauduin e Odo Casel. O primeiro o fez com a publicação da obra *Le mystère pascal vécu* (1923) e o segundo com o ensaio *The Pasch of Lord, his death and exaltation is the mystery of redemption proper, the high point of God's Plan* (1927). Em 1955, Pio XII restaurou o ordinário da semana santa e considerou a Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo como o *mistério principal da nossa redenção*¹. Em 1969, Paulo VI emitiu as *normas universais para o ano litúrgico e o calendário geral Romano* que declarava o *Tríduo Pascal* ser o ponto mais elevado de todo ano litúrgico². Regan concluía seu estudo dizendo:

O tríduo celebra o mistério pascal, a quaresma prepara para ele, iniciando na Quarta de Cinzas, e o tempo da Páscoa o estende por 50 dias, enriquecendo-o com a subida do Senhor e a descida do Espírito. Essa visão pascal abrangente, que conecta a Quarta Feira de Cinzas à Pentecostes através do Domingo de Ramos o Tríduo, é uma das glórias do Missal de Paulo VI³.

A visão abrangente apresentada por Regan traz-nos questões que ultrapassam âmbito litúrgico e atingem a esfera da teologia moral e espiritual. A razão disto está no dado de que o tempo da quaresma é marcado pelas práticas ascéticas da *esmola, do jejum e da oração*. Porém, não é evidente que estejam relacionadas práticas ascético-morais e a celebração do mistério cristão. Em outras palavras, por que a celebração

¹ TUZIK, R.; RINDENKNEHRT, J. *et al. The Liturgy Documents: Foundational Documents on the Origins and Implementation of Sacrossanctum Concilium* v. 3. Chicago: Liturgy Training Publications, 2013. p. 166.

² PAULO VI. *Carta Apostólica sob a forma de Motu Proprio Mysterii Paschalis*. n. 1.

³ REGAN, P. *The Centrality of the Paschal Mystery in the Missal of Paul VI*, p. 138.



do mistério pascal exige 40 dias de penitência em preparação? Não seria mais fácil simplesmente celebrar o ato de culto sem a necessidade de alteração moral?

A resposta a essas perguntas está diretamente vinculado ao entendimento de qual seja o significado moral da celebração do Mistério Pascal. Buscar o sentido moral de algo sempre corre o risco de gerar uma moralização desnecessária sobre um tema. Isso acontece quando os critérios de uma disciplina invadem o ramo da outra ignorando suas próprias fontes. Para evitar esse equívoco, a resposta aqui buscada deve passar por duas etapas: análise do significado da expressão ‘celebração do mistério pascal’ na sua relação com a salvação eterna e análise dos sentidos em que o sintagma mistério pascal aparece no Missal de 1970. A convergência de duas abordagens independentes serve para evidenciar a existência de uma relação intrínseca entre as duas. A proposta aqui é tentar garantir que, na busca do significado moral do termo “mistério pascal”, evite-se moralizações extrínsecas a estrutura mesma da teologia litúrgica.

Para realizar tal tarefa, este artigo será dividido em duas grandes partes. A primeira delas se dedicará a investigar o significado teológico moral do termo “celebração do mistério pascal”. O objetivo dessa parte é apresentar uma teologia do mistério e uma teologia da celebração. A segunda parte se dedicará a fazer um estudo crítico dos sentidos e das ocorrências do vocábulo *mysterium paschale*, no Missal.

1 O significado teológico do termo “celebração do mistério pascal”

Para responder à pergunta sobre a necessidade de se preparar para a celebração do mistério pascal, é importante entender qual seja o referente real a que a expressão se reporta. A palavra *páscoa* sabemos referir-se a *paixão, morte e ressurreição de Cristo*. Contudo, resta entender o significado teológico da expressão *mistério* e o sentido moral da palavra *celebração*. Em primeiro lugar, para o entendimento sobre o mistério nos basearemos na dissertação de mestrado publicada pela PUC-Rio sobre a teologia do mistério⁴. Posteriormente para a compreensão sobre o significado moral da celebração, consideraremos o texto de Pieper sobre

⁴ FINELON, V. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patristicos, teológico-litúrgicos e magisteriais*. Dissertação do departamento de teologia (24/06/2016). Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26825/26825_3.PDF. Acesso em: 4 jan. 2023.



a filosofia da festa⁵, um ensaio de Ratzinger sobre teologia litúrgica⁶ e o significado moral da celebração litúrgica em Santo Tomás de Aquino.

1.1 Sobre o mistério

Para explicitar o significado do termo grego *mysterion* vamos apresentá-lo a partir da sua *concepção etimológica*, do seu uso no *mundo extrabíblico*, da sua concepção *na Sagrada Escritura* e do seu uso na *teologia patrística* nascente.

A palavra *mysterion* é formada pelo verbo *myo* (fechar boca ou olhos) e o sufixo *-térion* (lugar onde se deve fazer algo), daí sugere-se o sentido de *mysterion* como o *local onde se deve guardar silêncio*. Além dessa aceção, há termos correlatos como o verbo *myein* (iniciar alguém nos mistérios), o substantivo *mystés* (aquele que é iniciado) e o adjetivo *mystikós* (aquele que se refere aos mistérios)⁷. A expressão *mysteria* era usada para referir-se às “*religiões de mistério*”.

Essas religiões se distinguem das religiões oficiais em função da sua finalidade, “os cultos orientais tinham como objetivo atender as necessidades de proteção do indivíduo, ao contrário dos cultos oficiais que visavam somente manter o dever cívico de proteção do estado.”⁸ Sobre a religião dos mistérios, dizia Sanzi:

O atributo “mistérico” refere-se a uma estrutura ritual bem individuada de tipo esotérico e iniciatório por força do qual os homens participam emotivamente da vicissitude dolorosa das divindades que asseguram um bom viver nesta vida e numa perspectiva beata pós-morte. Essas divindades orientais, portanto, particularmente graças a tal evolução tornam-se capaz de prometer as “boas esperanças” para aqueles que, iniciados nos cultos, reivindicam para si o mundo dos mortos⁹.

⁵ PIEPER, J. *Una teoría de la fiesta*. RIALP: Madrid, 1974.

⁶ RATZINGER, J. *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. p. 2.

⁷ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire de mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968. p. 728-729. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (org.). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon press, 1996. p. 456.

⁸ BEZERRA, H. R. F. “Religião oficial e os cultos de mistério: questões sobre a religião romana e os cultos orientais”. *XVII semana de História UECE: História, Teoria e Metodologia: Entre práticas e saberes*. p. 6. Disponível em: <http://www.uece.br/eventos/xviiemanadehistoriauece/anais/trabalhos.html>. Acesso em: 4 jan. 2023.

⁹ SANZI, E. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Organização e Tradução: Silvia Márcia Alves Siqueira. Fortaleza: EDUECE, 2006. p. 38.



Ainda na descrição do que sejam as religiões de mistério, vale ressaltar a definição de Walter Burkert que entendia os mistérios como uma forma de religião pessoal que depende da decisão privada e aspira alguma forma de salvação através da aproximação do divino¹⁰ e o parecer de Mircea Eliade ao dizer que a originalidade dessas religiões era a promessa de salvação¹¹. A partir da compilação de Finelon, pode-se concluir que existem quatro características básicas que marcam uma religião de mistério: *a existência de um complexo ritual que leva o fiel a se aproximar da vida do deus, um ritual de iniciação, um sentido soteriológico-escatológico e a imposição do silêncio*¹².

Embora haja certa semelhança entre as religiões místicas e o judeo-cristianismo dos primeiros séculos, é especialmente importante notar que o binômio fê-salvação nessas religiões tinha um senso completamente diferente da fé em Israel. Burkert já mencionava o dado de que *'fé' e 'salvação' na religião mística não implicava 'conversão'*. Os atos de culto estavam dentro das categorias de *suprimentos úteis* e não eram entendidos como um substitutivo dos cultos que eram realizados na cidade. Nas palavras de Burkert, “a religião votiva é mais bem de caráter experimental: alguém pode perfeitamente provar várias possibilidades para encontrar o recurso realmente eficaz”¹³.

Essa dimensão cômico-religiosa do termo *mystérion* é acrescida a dimensão gnosiológico-ontológica na filosofia de Platão. Conforme o platonismo, o mistério não reside no culto realizado, mas sim no conhecimento que o homem alcança através da realidade simbólica. Os gnósticos, por sua vez, uniram a dimensão cômico-religiosa com os aspectos gnosiológico-ontológicos neoplatônicos e consideraram o mistério como o segredo que está debaixo do mito fundador do culto¹⁴.

No Antigo Testamento, o termo *mystérion* traduzia na Bíblia Hebraica os termos *sôd* (hebraico) e *raz* (Aramaico). Em sentido concreto,

¹⁰ BURKERT, W. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta, 1987. p. 31.

¹¹ ELIADE, M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tomo II. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1983. p. 42.

¹² FINELON, V. H. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patristicos, teológico-litúrgicos e magisteriais*, p. 15-17.

¹³ BURKERT, W. *Cultos místéricos antiguos*, p. 34.

¹⁴ FINELON, V. H. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patristicos, teológico-litúrgicos e magisteriais*, p. 17-19.



o termo *sôd* significa *reunião de pessoas (assembleia)*¹⁵. Em uma perspectiva henoteísta, a expressão se refere ao conselho dos deuses onde Adonai tem primazia no juízo (Sl 89, 7: “temível é Deus na assembleia dos seus santos, é mais terrível do que todos os deuses”). Após o exílio, com a compreensão mais profunda da fé monoteísta, o termo *sôd* passou a significar participação dos justos nos juízos divinos (Am 3,7: “O Senhor não faz nada sem revelar seu segredo (*sôd*) a seus servos, os profetas”). A *sôd* de Deus não tem o sentido apenas da reunião propriamente dita, mas também indica a finalidade para que um conselho se reúne: *deliberar os planos de ação de um grupo*. Assim, a expressão foi usada profanamente para indicar plano (cf. Pr. 15, 22), decisões de caráter político (cf. Pr 11, 14) e projetos dos inimigos de Israel (cf. Sl. 83, 54). Contudo, quando a expressão se refere ao *conselho de Deus*, reporta-se, então, ao seu *plano de salvação para o homem*¹⁶.

Nos Escritos gregos do Antigo Testamento, a palavra *mystérion* se apresenta de três formas: como sinônimo dos cultos de mistério (cf. Sb 14, 15.23), como resolução real e secreta de guerra (cf. Jt 2,2; 2Mc 13, 21) e como a visão mística de Nabucodonosor (cf. Dn 2, 18.27-30.47). As duas primeiras acepções referem-se respectivamente à noção extra-bíblica do termo e ao uso profano da expressão *sôd*. A terceira, contudo, é especialmente importante, pois considera *mystérion* como sinônimo de *revelação que Deus faz acerca dos eventos que conduzem a história ao seu fim*¹⁷. A partir disso, a palavra *mystérion* torna-se sinônimo de *Revelação de um mistério incognoscível para o homem*.

A noção de mistério como Revelação gera aquilo que Voegelin chamou de *salto no ser*, pois retira o homem da *perspectiva cíclica* e o leva para *perspectiva histórica*¹⁸. Chama-se ordem cíclica a ideia de que a vida humana está diretamente regida pelos ciclos da natureza de tal forma que o futuro será ciclicamente igual ao passado enquanto houver equilíbrio na sociedade. Nessa visão, os mistérios são segredos da natureza que agradam aos deuses e os incita a realizar os desejos que

¹⁵ FABRY, H. J., “sôd”. In: BOTTERWECK, J. G.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (org.). *Theological dictionary of the Old Testament*. Michigan: W. M. B. Eerdmans publishing company, 1974, p. 171-178.

¹⁶ FINELON, V. H. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patristicos, teológico-litúrgicos e magisteriais*, p. 21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ VOEGELIN, E. *Order and History*, v. 1, p 1-13.



necessitamos, a saber, prosperidade para a cidade (nos cultos públicos) e proteção pessoal (na devoção privada). A perspectiva histórica mono-teísta judaica altera o processo, pois enuncia que os eventos que dirigem a história estão regidos por Deus, que é absolutamente transcendente em relação a ordem cósmica. Os segredos do futuro só podem ser descobertos pelo homem se Deus lhes revelar através de seus profetas. Por essa razão, Ratzinger dizia que o monoteísmo “é a coragem de se entregar ao poder que domina o universo sem manusear o divino”¹⁹.

No Novo Testamento, pode-se distinguir dois usos do termo *mysterion*: nos Evangelhos e nas cartas paulinas. Nos Evangelhos, a palavra aparece no contexto em que Jesus explica as Parábolas do Reino (cf. Mc 4, 11; Mt 13, 11; Lc 8, 10). Nesses textos paralelos dos sinóticos, Cristo diz aos seus apóstolos que lhes foi dado conhecer os *mysteria* do Reino. É importante perceber o que Jesus fala sobre o Reino de Deus nas parábolas, pois nisso encontra-se o grande *mysterion* revelado no Novo Testamento. Conforme se lê na Escritura, Cristo ensina que o semeador é o que propaga a Palavra (cf. Mc 4, 14), diz que o Reino de Deus é como aquele que planta uma semente (i. e. um semeador) (cf. Mc 4, 26), diz que o Reino é como a semente (cf. Mc 4, 31) e, por fim, diz que o semeador de boa semente é o Filho do Homem (cf. Mt 13, 37). Vale a pena ressaltar as dimensões personificadas do Reino de Deus, pois o Reino tem palavra (cf. Mt 13, 19) e discípulos (cf. Mt 13, 52). Como indicava Bento XVI, as palavras são como um “convite escondido e disposto em diversas camadas para a fé n’Ele como Reino de Deus em pessoa”²⁰. Desta forma, os *mistérios do Reino de Deus* escondidos nas parábolas e que os apóstolos receberam a graça de compreender são aspectos variados do mesmo e único *mistério do Verbo Encarnado*.

A teologia paulina explorou muito o termo *mistério* como sinônimo de revelação tal como na apocalíptica judaica. De modo que, o *mysterion* é o plano salvífico de Deus permanecido em segredo dos homens até o advento de Cristo que nos revelou a verdade última sobre a existência humana²¹. A atualização desse *mistério* na história humana realiza-se na união de judeus e gentios no único corpo de Cristo (Ef 3). Esse corpo é a Igreja e, através dele, o *mistério* de Deus se torna conhecido no mundo (Ef

¹⁹ RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1970. p. 85.

²⁰ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: desde o batismo até a Transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2009. p. 169.

²¹ SCHULTER, R., *op. cit.*, p. 58.



3, 10; Cl 4,3). O ingresso na Igreja se dá pela recepção do batismo, com o qual o fiel morre com Cristo para ressuscitar com Ele (cf. Rm 6, 6-8).

Sobre o uso do termo *mysterion* nos textos patrísticos mais antigos, resume bem o dito por Finelon:

Nos escritos patrísticos mais antigos encontramos quatro entradas do termo mysterion – Did. 11,11; Ign. Eph. 19,1; Ign. Mg. 9,1; Ign. Tr. 2,3. Nestes textos aparece o uso mais primitivo do termo pela teologia patrística. Pois, para Inácio de Antioquia e o autor da Didaqué, mistério está em continuidade com a tradição bíblica. O termo se refere à ação de Deus Pai em Jesus Cristo para salvar os homens na história. No texto da Didaqué (11,11), o termo aparece ligado à Igreja, afirmando-a como a presença da salvação de Deus, operada em Cristo. Os profetas verdadeiros anunciam a Cristo pela virtude eclesial, ou seja, a Igreja é a portadora da mensagem salvífica, e os que anunciam a salvação o fazem por ela²².

A partir do século IV, o termo *mysterion* também começa a referir-se ao contexto cultural dos ritos de iniciação cristã e, posteriormente, ao sacramento do Batismo e da Eucaristia propriamente. Neste século, já se pode listar as dimensões da teologia do mistério pelas seguintes notas características: 1) a história é o lugar da Revelação divina; 2) a fase atual em que se encontram os cristão (tempo da Igreja) é um prolongamento da presença e da obra de Cristo no mundo; 3) o mistério divino no tempo da Igreja se manifesta na espiritualidade cristã; 4) a espiritualidade cristã era um processo que durava toda a vida desde as celebrações do ritos de iniciação cristã até o dia da morte²³; 5) o caminho espiritual era centrado na leitura espiritual da Sagrada Escritura, na Eucaristia dominical e na vida quotidiana pelos preceitos evangélicos²⁴.

Essa compreensão dos sacramentos como mistérios apresenta uma amplitude maior do senso do que seja a celebração de um rito litúrgico. Desde essa perspectiva da teologia do mistério, o culto celebrado é uma parte da espiritualidade cristã, tal espiritualidade representa uma *etapa do Mistério de Cristo e se realiza através da leitura da palavra, do culto*

²² FINELON, V. H. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patrísticos, teológico-litúrgicos e magisteriais*, p. 37.

²³ SPIDLIK, T. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004. p. 53-59.

²⁴ SPIDLIK, T. "Mística". In: DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 946-947.



litúrgico e da vida moral. A origem dessas três dimensões remonta o tempo dos Atos dos Apóstolos onde os cristãos “perseveravam na doutrina dos apóstolos e na fração do pão, nas reuniões em comum e na oração” (At. 2, 42). Isso significa que não havia uma separação radical entre vida moral, conhecimento da doutrina e celebração litúrgica, essas três coisas juntas faziam parte da celebração do único mistério de Cristo.

Diante dessa explicação, é possível perceber que a grande dificuldade para o fiel do século XXI em compreender a razão da penitência quaresmal, deve-se ao fato de que, com o passar dos séculos, as três dimensões da espiritualidade cristã foram se separando gradativamente, isto é, moral, liturgia e bíblia passaram a pertencer âmbitos tão diversos que a relação entre eles pode parecer, inclusive, sem sentido. Diversamente, dá-se quando se considera o rito litúrgico desde a perspectiva da teologia do mistério supracitada. Por meio da teologia do mistério, torna-se mais clara a relação entre prática penitencial e a adequada celebração dos mistérios, pois a intrincada relação Palavra, Liturgia e Moral leva o fiel a compreender que a participação frutuosa da celebração do mistério está em estreita relação com a compreensão e a vivência que ele tem do mistério cristão vivido na sua integralidade. Ademais, desde a perspectiva ritual antiga, todo fiel batizado adulto passava pelo processo catecumenal que consistia basicamente no trabalho de abandonar o pecado para poder receber o batismo e, então, fazer parte integralmente do mistério cristão em todos os seus aspectos. O tempo quaresmal, nesse aspecto, é uma espécie de lembrança do período catecumenal. Desta vez, não mais para ser batizado, mas para poder participar da Eucaristia de forma mais perfeita. Em suma, *os atos litúrgicos celebrados são a participação no mistério de Cristo e tal participação supõe fé e vida, por isso a preparação moral para a celebração do Mistério de Pascal não poderia ser considerada algo fora de lugar.*

1.2 Sobre a celebração

A palavra *celebração* vem do latim *celeber* que significa algo grandioso por causa da concorrência de pessoas, dos cortejos e das procissões²⁵. O uso da palavra atualmente pode ser entendido em dois sentidos: vulgar ou filosófico. No sentido vulgar, a palavra é tratada como

²⁵ SODI, M. “Celebração”. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (org.). *Dicionário de Liturgia*. Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.



sinônimo de festa, tal como é a celebração do aniversário ou da vitória de um time de futebol. Considerando apenas o sentido vulgar da palavra celebração, não seria difícil trata-la apenas como uma pausa no trabalho para se divertir. Sobre esse aspecto, é difícil distinguir *celebração* e *jogo* (brincadeira); afinal, tanto a partida de futebol com os amigos, quanto a festa de aniversário se prestam praticamente as mesmas finalidades. Se a palavra celebração for tomada nesse sentido, então há contradição entre a teologia que entende os sacramentos como *causa instrumental da graça* e a que os considera como *celebração da fé*.

Por outro lado, ao considerar a festa como conceito filosófico, percebe-se que a situação é bem diferente, pois não é qualquer pausa no trabalho que se pode chamar festa. Conforme Josef Pieper, o trabalho é uma dimensão da vida humana que inclui felicidade e fadiga corporal, quando se perde o sentido do trabalho que se está realizando já não se está *realizando* o que se *faz* e, por conseguinte, a tarefa se torna um *pseudo-trabalho*. A mesma coisa acontece com as celebrações. As festas *sem sentido* servem apenas para passar o tempo e, por isso, são pseudo-festas, pois não são a expressão da alegria de viver, mas sim expressão do horror do tédio e do vazio²⁶. Por isso, dizia Pieper

Celebrar uma festa significa, portanto, fazer algo livre de toda relação imaginável com um fim alheio e de todo “por” e “para”. A verdadeira festa não pode se instalar em nenhum outro lugar fora do terreno da atividade com sentido próprio. Portanto, quem não souber responder absolutamente nada à pergunta: que é uma atividade cheia de sentido? Tampouco se encontraria em condições de captar em plenitude o conceito de festa²⁷.

A atividade que é *fim em si mesma* e *cheia de sentido* é a *contemplação* com a qual cada um é capaz de ver intelectualmente os fundamentos divinos da realidade. Celebrar, desse modo, é fazer-se contemplativo e tomar contato com Deus que dá sustentação ao mundo e à existência humana²⁸. Pieper mostra a relação entre *contemplação* e *celebração* a partir de um texto de Santo Tomás que diz:

Arg. 1: Parece que foi inconveniente preceituar a observância do sábado. O sábado é a sétima parte de toda a vida do homem. Parece claramente

²⁶ PIEPER, J. *Una teoría de la fiesta*. Madrid: RIALP, 1974. p. 5.

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 19.



irracional que o homem perca a sétima parte da sua vida no ócio, como disse Seneca desdenhando das cerimônias dos Judeus, segundo o que Agostinho narra no Livro sobre a Cidade de Deus. Portanto, preceituar a observância do sábado foi irracional.

Ad 1: O tempo do sábado não é perdido, se se realiza no sábado aquilo para que foi instituído, isto é, para a contemplação das coisas divinas. Mas, porque os Judeus em omissão às [tarefas] divinas vagavam nos sábados nas coisas mais inúteis, Seneca os ironizou, como dizia Lm. 1, 7: “os estrangeiros a viram e desdenharam os seus sábados”²⁹.

O que dá o caráter autêntico de festa ao sábado não é a execução material do mandato divino, mas sim a contemplação das coisas divinas. Isso significa que o caráter festivo procede de uma forma específica com que se vê o mundo na sua relação com Deus. Essa observação é importante, porque Pieper observou que “o culto, antes de tudo, é uma expressão da mesma *afirmação* que constitui o festivo da festa”³⁰. Em outras palavras, os gestos, as palavras e os símbolos usados no culto são uma maneira de afirmar o conteúdo da fé. Embora Pieper não tenha fundamentado essa tese na obra de Santo Tomás, cabe destacar que essa ideia pode ser vista explicitamente na seguinte passagem:

*As cerimônias são outras profissões de fé, em que consiste o culto interior; a profissão que o homem faz com as obras é tal qual aquela que faz com as palavras. Se o homem professa em uma ou em outra alguma falsidade, peca mortalmente. [...] As cerimônias antigas significavam a Cristo que nasceria e que padeceria, mas nossos sacramentos o significam como nascido e morto*³¹.

A tese de Pieper de que a festa nasce de uma afirmação sobre o mundo é particularmente importante, pois ela foi adotada por Ratzinger/Bento XVI em um ensaio sobre teologia litúrgica chamado *A festa da fé* (1981) para fundamentar a originalidade da oração cristã³². Nesse livro, Ratzinger retira de Pieper a noção de que “a liturgia tem por natureza um caráter de festa”³³ e que os gestos litúrgicos são tais que unem o

²⁹ III *Super Sententis* d. 37, q.1, a.5 qc 1; arg 1, ad 1.

³⁰ PIEPER, J. *op. cit.*, p. 40.

³¹ S. Th. I-II q. 103, a. 4.

³² RATZINGER, J. *La fiesta de la fe*: Ensayo de teología litúrgica. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. p. 37.

³³ *Ibid.*, p. 85.



interior e o exterior em um enriquecimento mútuo³⁴. Resumidamente, a *celebração* é a *'fé-posta-em-rito'*³⁵.

Sobre esse aspecto, a diferença entre a teologia sacramental de Santo Tomás e a teologia contemporânea está na ênfase, pois, seguindo São Gregório, o Aquinense também entendeu que os sacramentos eram celebrações³⁶, viu que o elemento mais importante do culto é a sua dimensão interna³⁷ e possui uma teologia da celebração dos sacramentos³⁸. Por isso, não seria exato dizer que existe uma evolução ou contraposição entre a teologia sacramental do Aquinense e a teologia litúrgica dos sacramentos. Pelo contrário, pode-se intuir uma complementaridade significativa entre as duas abordagens; pois, o termo *celebração* (cerimônia) indica o *gênero* em que se encontram unidas as cerimônias do Antigo e do Novo Testamento, enquanto o termo *causa instrumental da graça divina* é a *diferença específica* dos sacramentos da Nova Aliança. Desse modo, *pode-se dizer que a abordagem contemporânea se dedica ao estudo dos sacramentos a partir do gênero celebração, enquanto a abordagem clássica se dedica aos sacramentos no que se refere à espécie.*

Cabe destacar que a estrutura optada pelo Catecismo da Igreja Católica para tratar dos sacramentos corrobora com essa hipótese. Por um lado, o Catecismo chama a parte dedicada aos sacramentos de *celebração do mistério cristão*³⁹, por outro lado, na parte referente a cada um dos sacramentos, trata das definições acerca dos seus *aspectos essenciais* (matéria, forma, ministro, sujeito e efeitos), tal como o fez Santo Tomás na Terceira parte da Suma Teológica⁴⁰. É importante destacar que o Aquinense trata da teologia das celebrações/culto por três vezes na sua obra magna: no tratado das leis (*S. Th.* I-II q. 101-103), na virtude da religião (*S. Th.* II-II q.81-86) e no comentário sobre os ritos sacramentais (*S. Th.* III q. 66. 72. 83).

³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁵ SODI, M. *op. cit.*, p. 190.

³⁶ *S. Th.* III, q. 84, a.1.

³⁷ *S. Th.* II-II, q. 81, a.7.

³⁸ Aqui entendemos a teologia da celebração como apresentada por Manilo Sodi, isto é, como a teologia da fé feita rito (SODI, M. *op. cit.*, p. 190.). Textos em que Santo Tomás interpreta teologicamente o rito dos sacramentos: *S. Th.* III, q. 66, a. 10 (rito do batismo), *S. Th.* III, q.72, a. 12 (rito da confirmação), *S. Th.* III, q. 83 (rito da Eucaristia).

³⁹ CATECISMO da Igreja Católica, 1066-1075.

⁴⁰ CATECISMO da Igreja Católica, 1212-1666.



No tratado das leis, as cerimônias são uma parte das leis divinas (*S. Th. I-II q. 98, a.2*). Essas, por sua vez, são uma explicitação interna da lei natural (*S. Th. I-II q. 91, a.4*), que é a participação do homem na lei eterna (*S. Th. I-II q. 94, a.1*). Por fim, a lei eterna é o princípio diretivo com que Deus ordena todas as coisas criadas ao seu fim (*S. Th. I-II q. 91, a.1*). A razão por traz dessa ordem é o que se chama providência divina (*S. Th. I q. 22, a.1-2*). Analogamente, o Aquinense entendia que a providência divina era análoga a providência humana (*S. Th. I q. 22, a.1*), que, por sua vez, é a faculdade humana responsável por fazer os planos (*S. Th. I q. 79, a.11*). Em outras palavras, *a partir do tratado das leis pode-se intuir que as cerimônias são uma parte do grande plano divino de salvação.*

Acerca da participação das cerimônias também são encontrados alguns elementos importantes. Em primeiro lugar, a religião é chamada virtude e, como tal, consiste em um hábito que direciona o homem para um ato bom que vale por si mesmo (*S. Th. I-II q. 55, a.1 ad 2*). Esse ato bom é a felicidade (*S. Th. I-II q.55, a.2, ad 3*) entendida como contemplação de Deus (*S. Th. I-II q.3, a.8*). Em segundo lugar, cabe destacar que a virtude da caridade é a alma de todas as virtudes (*S. Th. II-II q. 23, a. 8*) e que ela é definida como amor de amizade com Deus (*S. Th. II-II q.23, a.1*). Para o Angélico, o amor é o princípio do movimento que gera união entre aqueles que se amam (*S. Th. I-II q.28, a.1*); por isso, *o fim último de toda cerimônia religiosa é a visão da essência divina e a união amorosa com Deus.* Contudo, Cristo dizia aos seus discípulos: “Aquele que me ama será amado por meu Pai, e eu o amarei e me manifestarei a ele [...]. Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará, e nós viremos a ele e nele faremos nossa morada” (*Jo 14, 21.23*). A celebração vivida como ato de contemplação e união amorosa com Deus *é uma ocasião da manifestação de Jesus Cristo naquele que crê e guarda sua Palavra.*

Sobre os ritos dos sacramentos, destaca-se o que dizia o Aquinense acerca da celebração da missa:

A fim de que a significação seja mais perfeita, aquilo que se faz nos sacramentos é duplamente significado, isto é, por palavras e atos. São significados pelas palavras certas [sentenças] que pertencem à paixão de Cristo, que se representa neste sacramento, ou ao corpo místico, que é significado neste sacramento. [São significados pelas palavras] certos [ditos] que pertencem ao uso do sacramento, que deve ser com devoção e reverência. Portanto, na celebração deste mistério, certos [gestos]



são feitos para representar a paixão de Cristo ou a disposição do corpo místico; e outros [gestos] são realizados pela pertinência à devoção e à reverência do uso deste sacramento⁴¹ (Tradução nossa).

A relação entre palavra e gestos na missa apresentada aqui pelo Aquinense tem uma significação especialmente importante, pois visa compreender a celebração dos sacramentos como uma espécie de Palavra de Deus viva e encarnada. Viva porque volta a falar no ato litúrgica e encarnada, pois se manifesta também através de gestos, tal como Cristo o fez em vida. Para entender como a teologia dos gestos litúrgicos em Santo Tomás se vincula à *Paixão de Cristo, à disposição do corpo místico e à reverência ao sacramento*. Apresentamos abaixo, esquematicamente, a relação entre gestos e os três gêneros de significações dos gestos da missa.

Teologia dos gestos⁴²		
Paixão	Corpo Místico	Reverência
Sinal da Cruz (ad 3, ad 4)	Levantar as mãos (ad 5)	Lavar as mãos (ad 1)
Estender os braços (ad 5)	Incenso: graça como odor de Cristo (ad 2)	Incenso (ad 2)
Mãos postas indicando a humildade de Cristo (ad 5)	Parcela que se põe no cálice: Estados dos já ressuscitados (ad 8)	Cuidado com os fragmentos (ad 5)
Volta-se para o povo como sinal da ressurreição (ad 6)	Hóstia consumida: todos os cristãos em via (ad 8)	Lavar a boca na purificação do cálice (ad 10)
Saúda o povo como sinal do dom do Espírito (ad 6)	Hóstia conservada: cristãos sepultados (ad 8)	Celebrar com ao menos uma pessoa (ad 12)
Fração da Hóstia [morte de Cristo] (ad 7)	Guardar a comunhão para os doentes (ad 11)	

Vale ressaltar nesse ponto que os significados dos gestos apresentados por Santo Tomás não são apenas aqueles referentes à morte de Cristo, mas também reporta-se aos signos da ressurreição e do envio do Espírito Santo, ou seja, o sacrifício da missa contém gestos que se referem à Paixão, Morte e Ressurreição (Mistério Pascal) de Cristo.

⁴¹ S. Th. III, q. 83, a.6.

⁴² S. Th. III q. 83, a.6. Essa tabela foi pensada de modo a adaptar dito por Santo Tomás aos símbolos usados na Missa de Paulo VI, alguns detalhes próprios do rito que se celebrava no seu tempo não foram considerados para a composição desse esquema.



Esse encontro entre o culto prestado a Deus pela celebração do sacrifício e o ato de contemplação une a teologia da cerimônia de Santo Tomás e a teologia da festa de Pieper/Ratzinger. Como falamos antes, o próprio da festa é o tempo dedicado à contemplação da verdade e o mais excelente nesse tempo é o ato de sacrifício. O dia festivo por excelência da Igreja é o domingo, contudo as festas dominicais não são todas iguais. Elas se diversificam pelo mistério da vida de Cristo a ser celebrado naquele dia. A distribuição destes mistérios em tempos durante o ano constitui a estrutura do ano litúrgico. Há, contudo, um mistério que está contido em todos os outros em virtude da própria estrutura do sacrifício da missa: o *Mistério Pascal de Cristo*. Em todo o ano litúrgico, o sacerdote utilizará as palavras da última ceia, utilizará os sinais da cruz, a fração da hóstia e saudará o povo. Os gestos litúrgicos que simbolizam e atualizam o Mistério Pascal de Cristo estão presentes por todo o ano, por isso, o tempo dedicado a ele é o que maximamente une palavra e gestos. Por exemplo, na missa da Ceia do Senhor, a segunda leitura diz o que a Oração Eucarística faz.

Diante destes dados, torna-se mais claro o que se chamou celebração do mistério pascal de Cristo. Enquanto celebração, referimo-nos à festa que tem sentido no ato contemplativo da fé vivenciada no culto através de gestos e palavras conexos entre si; enquanto mistério, reportamo-nos ao plano divino de se manifestar aos homens no tempo da Igreja através dessas cerimônias; por fim, enquanto pascal, consideramos o conteúdo dos mistérios da vida de Cristo que, mais imediatamente, lograram à humanidade a salvação e que se encontram simbolizados nos gestos de toda celebração da Eucaristia.

2 O mistério Pascal no Missal de 1970

O termo *Paschale Mysterium* aparece 28 vezes no missal de 1970. Para exprimir os sentidos do termo no Missal Romano, vamos seguir a pesquisa realizada pela tese de doutorado do Ateneo Santo Anselmo de Roma intitulada *Paschale Mysterium studeamus habere perpetuum* (2020)⁴³. Segundo Juan Javier Flores o mistério é, sobretudo,

⁴³ BALBINO, F. S. *Paschale Mysterium studeamus habere perpetuum*: Estudo do sintagma paschale Mysterium a partir da análise comparativa entre as eucologias do Missal Romano de 1570 e de 1970. Tese de doutorado. Ateneo Santo Anselmo, 24 de Janeiro de 2020.



uma realidade divina, uma ação salvífica de Deus que se manifesta no tempo e no espaço. É a epifania das ações salvíficas de Deus, o plano de redenção, oculto em Deus desde toda a eternidade, revelado e realizado por Cristo, para a Igreja. Desse modo, distinguem-se três significados de “Mistério”: O Mistério é, antes de tudo, *Deus mesmo*; é também a *revelação de Deus em Cristo* e, a partir do momento em que Cristo já não está visivelmente entre nós, “Mistério” é ainda o *culto e os Sacramentos*, onde então encontramos sua pessoa, sua obra salvífica, sua eficácia de graça⁴⁴. Deste modo, há três sentidos básicos para a noção de Mistério Pascal: 1) uma parte significativa da totalidade do mistério de Deus (*metonímia do Mistério*), 2) a realização da revelação própria de Deus na *Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo* e 3) a *celebração da salvação cristã nos sacramentos*. A proposta desta seção é verificar como essas três acepções de mistério podem ser vistas nas ocorrências da palavra *Paschale mysterium* no Missal.

2.1 Metonímia de Mistério

No Missal de 1970, pode-se encontrar três ocorrências em que o sintagma *Paschale Mysterium* aparece como metonímia da totalidade do mistério de Deus: *no prefácio dos Domingos do Tempo Comum I*, *no prefácio dos domingos do tempo comum VI* e *na coleta da memória de Santa Rita de Cássia*.

*(Prefácio dos domingos do Tempo Comum, I) Que, pelo mistério da sua páscoa (paschale mysterium), realizou uma obra admirável. Por ele, vós nos chamastes das trevas à vossa luz incomparável, fazendo-nos passar do pecado e da morte à glória de sermos o vosso povo, sacerdócio régio e nação santa, para anunciar, por todo o mundo, as vossas maravilhas*⁴⁵.

O Mistério pascal de Jesus Cristo, como uma obra admirável de salvação, encontra-se no centro da ação de graças dirigida ao Pai. A obra grandiosa, projetada pelo Pai, de reconciliar toda a humanidade, como manifestação da sua infinita misericórdia, foi realizada por Cristo na sua existência, culminando com a morte e ressurreição. A morte do Filho foi o sinal máximo de fidelidade ao Pai e a ressurreição, por sua

⁴⁴ FLORES, J. J. *Introducción a la teología litúrgica*, 128-131.

⁴⁵ MISSALE ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Editio typica. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008. p. 537 [Trad. CNBB, p. 428]. A partir daqui simplesmente: MR 2008, 537.



vez, o sinal da resposta ou da aceitação por parte do Pai. Trata-se de uma obra realmente maravilhosa, que suscita admiração, gratidão e louvor na comunidade cristã, reunida em assembleia eucarística.

É importante destacar que a expressão *paschale mysterium* aqui aparece como uma extensão da palavra *mysterium*. Isso se verifica pelas fontes litúrgicas usadas para a formação do prefácio. No texto do rito gelasiano antigo a palavra usada foi simplesmente *mysterium*⁴⁶. A mesma coisa se pode perceber do rito veronense que utiliza uma expressão parecida falando do *mistério singular*⁴⁷.

No sexto prefácio dos Domingos do Tempo Comum, também se encontra o termo mistério pascal como sinônimo da noção de mistério.

*Em vós vivemos, nos movemos e somos. E, ainda peregrinos neste mundo, não só recebemos, todos os dias, as provas de vosso amor de Pai, mas também possuímos, já agora, a garantia da vida futura. Possuindo as primícias do Espírito, por quem ressuscitastes Jesus dentre os mortos, esperamos gozar, um dia, a plenitude da Páscoa eterna (paschale mysterium)*⁴⁸.

Com um tom escatológico e uma evidente dimensão trinitária, o texto dirige-se ao Pai como aquele que nos concede provas cotidianas do seu amor e ainda nos dá, já agora, a garantia da vida futura. Depois aponta para o Espírito, por meio do qual Jesus foi ressuscitado dentre os mortos e nós, possuindo dele as primícias, esperamos gozar, um dia, a plenitude do Mistério pascal. Nesse ponto, também se considera o mistério pascal como uma metonímia da totalidade do mistério de Cristo na vida do cristão.

Na coleta da memória de Santa Rita de Cássia, a Igreja pede ao Senhor que nos conceda a sabedoria da cruz e a força, com a qual Santa Rita foi enriquecida, a fim de que, pacientes, com Cristo, na tribulação, tenhamos a força de participar intrepidamente do seu Mistério pascal⁴⁹.

⁴⁶ MOHLBERG, L.C.; EIZENHÖFER, L.; SIFFRIN, P. (ed.). *Sacramentarium Gelasianum* (RED Series Maior. Fontes 4). Roma: Herder, 1981. p. 589 (A partir daqui simplesmente GeV 589): “Cuius hoc mirificum opus ac salutare mysterium fuit, ut perditum dudum atque prostratum de diabolo et mortis aculeo ad hanc gloriam vocaremur”.

⁴⁷ PAREDI, A. (ed.). *Sacramentarium Bergomense*. Manoscritto del secolo IX della biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, (Monumenta Bergomensia 6). Bergamo: Monumenta Bergomensia, 1962. p. 1130: “Cuius ineffabilis gratiae circa nos hoc singulare mysterium est, ut dudum perditum atque prostratum ad eam nunc gloriam rediremos”.

⁴⁸ MR 2008, 542.

⁴⁹ MR 2008, 757.



2.2 Paixão, Morte e Ressurreição

Há outras ocasiões em que o sintagma *mysteryum paschale* aparece como sinônimo específico dos três dias em que Cristo padeceu, morreu e ressuscitou. Isso se pode ver na introdução da liturgia do Domingo de Ramos, onde a exortação diz que vamos iniciar, com toda a Igreja, o Mistério pascal de nosso Senhor e que, a imitação do Senhor, necessitamos também entrar na cidade de Jerusalém⁵⁰. No texto se pode depreender que a noção de mistério pascal se refere apenas ao núcleo fundamental do mistério.

No sábado após o segundo domingo da páscoa, a oração coleta⁵¹ faz uma súplica dirigida a Deus pedindo para que Ele remova o vínculo escrito segundo a lei do pecado. Essa lei, portanto, Ele anulou em nós, por meio do Mistério pascal, aqui entendido como a ressurreição do Senhor. O texto da oração possui sua fonte bíblica na Carta aos Colossenses, quando o autor declara que nós estávamos mortos por nossas faltas e Deus – que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos –, nos vivificou juntamente com Cristo. Ele perdoou toda as nossas faltas, apagou o título de dívida que existia contra nós em detrimento das ordens legais⁵².

A esse respeito, François-Xavier Durrwell, em sua obra intitulada “*La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*”, demonstra o quanto a ressurreição de Jesus Cristo constitui o centro da salvação. A nossa salvação reside no ligame morte-ressurreição, sendo Cristo a nossa Páscoa. Para o apóstolo Paulo, a morte não é um valor absoluto e estático, mas se abre à glória⁵³. A crucifixão e a ressurreição não são dois eventos separados e sim dois aspectos de um único Mistério. Apesar da aparência, a *kenosis* era um movimento em direção à glória. Essa prorrope no mesmo ponto em que a *kenosis* se torna total⁵⁴.

A segunda coleta, no *Missale Romanum*, também traz uma expressão do mistério pascal quando diz: “Deus, que quisestes que os teus fiéis entrassem pela porta da misericórdia através dos *mistérios pascais*, olha

⁵⁰ MR 2008, 272.

⁵¹ MR 2008, 393. “Depélle, Dómine, conscríptum peccáti lege chirógraphum, quod in nobis pascháli mystério per resurrectionem Christi Filii tui vacuásti”

⁵² Cl. 2,14.

⁵³ Fl. 2,6-11.

⁵⁴ F.-X. DURRWELL. *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*. Roma: Città Nuova, 1993. 51-54.



por nós e tende misericórdia de nós”⁵⁵. É importante mencionar que, em seu estado inicial (Rito gelasiano antigo⁵⁶ e Monza⁵⁷), o texto refere-se a Deus afirmando que Ele desejou fazer com que os fiéis entrassem pela porta da misericórdia. O Missal da reforma conciliar, portanto, acrescenta única e significativamente o dado de que a passagem pela porta da misericórdia deu-se através dos Mistérios pascais.

Na Coleta da missa votiva *De Sanctissima Eucharistia*, percebe-se uma íntima relação entre o mistério pascal de Cristo e a redenção humana.

*O Deus que realizastes a obra da redenção humana pelo mistério pascal (mysterium paschale) de vosso Filho, concedei que, proclamando a morte e a ressurreição de Cristo, confiantes nos sinais do sacramento possamos colher cada vez mais os frutos da salvação*⁵⁸.

A *anamnesis* da oração faz memória do Mistério pascal de Cristo como o instrumento pelo qual Deus realizou a obra da redenção humana. Na intercessão, pede-se a Ele que possamos colher cada vez mais os frutos da salvação, proclamando a morte e ressurreição de Cristo e confiantes nos sinais dos Sacramentos.

2.3 Celebração da salvação

A noção de que a expressão *mysterium paschale* pode ser vista como sinônimo de rito litúrgico se pode ver em uma gama de passagens. Na quarta-feira de cinzas, lê-se: “E assim reconhecendo que somos pó e que ao pó voltaremos consigamos, pela observância da Quaresma, obter o perdão dos pecados e viver uma vida nova, à semelhança do Cristo ressuscitado”⁵⁹.

A novidade do texto do Missal Romano de 1970 é a nota pascal inserida na conclusão, inexistente nas quatro orações dos missais precedentes. Desse modo, no Missal da reforma conciliar, a intercessão feita a Deus na oração “*Deus, qui humiliatióne flécteris*” é que os fiéis, uma vez

⁵⁵ MR 2008, 393. “Deus, qui misericórdiæ iánuam fidélibus tuis per paschália mystéria patére voluísti, réspice in nos et miserére nostri, ut, qui voluntátis tuæ viam, te donánte, séquimur, a vitæ numquam sémitis deviémur”.

⁵⁶ GeV 557.

⁵⁷ *Das Sakramentar von Monza* 380.

⁵⁸ MR 2008, 1162.

⁵⁹ MR 2008, 197.



prossequindo na observância da Quaresma, possam celebrar o Mistério pascal de Cristo com o coração purificado. Essa mudança estabelecida no texto reflete a afirmação da *Sacrosantum Concilium*, segundo a qual a Quaresma dispõe os fiéis à celebração do Mistério pascal⁶⁰.

O prefácio da Tentação do Senhor⁶¹ refere-se à nossa participação na vitória pascal de Cristo, hoje, através da celebração da Páscoa anual, na expectativa de passarmos com Ele à páscoa eterna. Nesse sentido, a Páscoa anual não é uma meta e sim uma etapa do caminho que nos conduz, como um povo renovado, rumo à ceia pascal do Cordeiro imolado e glorioso. Após esse “caminho quaresmal”, chega-se ao seu “resultado escatológico final”, para além da morte, na Páscoa do Reino com Cristo Jesus: da luta à vitória, do jejum à alegria plena, todos reunidos em torno do banquete celestial⁶².

Na Coleta da quinta-feira após o 3º domingo da Quaresma, lê-se:

À medida que se aproxima a festa da salvação (*Dies salutiferae festivitatis*), nós vos pedimos, ó Deus, que nos preparemos com maior empenho para celebrar o mistério da Páscoa (*mysterium paschale*). Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo⁶³.

A oração “*Maiestatem tuam*”, do Missal de 1970 e do Sacramentário Gregoriano, recitada na metade do tempo da Quaresma, recorda o lugar para onde o itinerário batismal e penitencial quer conduzir os fiéis: “*Dies salutiferae festivitatis*”. O texto chama de “festa da salvação” aquela que no final recebe o nome de “*paschale mysterium*”. Por Mistério pascal entende-se aqui a celebração da Páscoa anual. Seja “festa da salvação” seja “Mistério pascal”, trata-se do mesmo acontecimento considerado, contudo, sob dois aspectos: Da parte de Cristo, a Páscoa como evento histórico e, da nossa parte, a Páscoa nos seus efeitos salvíficos concretos. Jesus passa desse mundo ao Pai através da sua paixão, morte, sepultura, ressurreição e ascensão. Para nós, a Páscoa é a festa na nossa salvação, isto é, Páscoa de Cristo que atualiza em nós a redenção, como atesta o Prefácio da Páscoa, I: “Ele é verdadeiramente o cordeiro

⁶⁰ SC 109.

⁶¹ MR 2008, 207: “ut, *paschale mysterium* dignis méntibus celebrántes, ad pascha demum perpétuum transeámus.”

⁶² FALSINI, R. *Rendiamo grazie*. Commento ai prefazi dell’anno liturgico. Ponteranica (BG): Centro Eucaristico, 2001. 40-42.

⁶³ MR 2008, 234.



que tira o pecado do mundo. Aquele que, morrendo, destruiu a nossa morte e ressurgindo reparou a vida”⁶⁴.

Na terça-feira após o quarto domingo da Quaresma, a oração coleta também trata do Mistério Pascal como celebração: “Ó Deus, que a fiel observância dos exercícios quaresmais prepare o coração dos vossos filhos e filhas para acolher com amor o mistério pascal (*mysterium paschale*) e anunciar ao mundo a salvação”⁶⁵. De modo semelhante ao texto apresentado anteriormente, também aqui se identifica o Mistério pascal com Mistério de salvação, pois a súplica é que, através dos exercícios quaresmais, os corações sejam preparados para acolher com amor o Mistério pascal e anunciar ao mundo a salvação.

Na oração pós-comunhão do Domingo de Páscoa⁶⁶, encontra-se uma eucologia quase idêntica as suas fontes antigas, alterando apenas a palavra *resuscitata* pela palavra *renovata*. Em seu estado inicial, o texto suplica a Deus que a Igreja “ressuscitada” pelos Mistérios pascais possa chegar à luz da ressurreição. O Missal da reforma conciliar, por sua vez, achou por bem se expressar suplicando que a Igreja alcance o esplendor da ressurreição “renovada” por esses Mistérios pascais.

A “Oração sobre as oferendas” da Vigília Pascal conhece um grande número de fontes, seja na liturgia romana seja não romana: Sacramentário Gelasiano, Gregoriano, Missale Franciscanum Regulae, Missal Romano de 1474, Sacramentário de Praga, Missal Aquileyensis, Missal de Mateus, entre outros⁶⁷. No estudo de Juan Manuel Sierra López, a alegria da Páscoa ocupa o núcleo desta oração *Super Oblata*, que se repete sete vezes durante o tempo Pascal⁶⁸. A súplica dirigida a Deus é que Ele nos conceda alegrarmos sempre, celebrando os Mistérios pascais, a fim de que a operação contínua da nossa redenção se torne causa de alegria eterna. Desse modo, fica evidente que a nossa salvação se dá na celebração do Mistério pascal que celebramos constantemente.

⁶⁴ MR 2008, 530.

⁶⁵ MR 2008, 245.

⁶⁶ MR 2008, 379. “Perpétuo, Deus, Ecclésiám tuam pio favóre tuére, ut, paschálibus renováta mystériis, ad resurrectionis pervéniat claritátem”.

⁶⁷ BALBINO, F. S. *Paschale Mysterium studeamus habere perpetuum*, p. 129-131.

⁶⁸ SIERRA LÓPEZ, J. M. *Las Oraciones repetidas en la tercera edición latina del Misal Romano: Oraciones sobre las ofrendas*, 36-77.



As outras seis ocasiões em que essa mesma oração sobre as oferendas se repete no Missal da reforma conciliar verificam-se nas datas que descrevo na sequência: terça-feira depois do segundo domingo da Páscoa⁶⁹, quarta-feira após o terceiro domingo da Páscoa⁷⁰, quarto domingo da Páscoa⁷¹, terça-feira depois do quarto domingo da Páscoa⁷², quarta-feira após o quinto domingo da Páscoa e ainda na terça-feira após o sexto domingo da Páscoa⁷³.

Na segunda feira do quarto domingo da Páscoa⁷⁴, a oração coleta refere-se a Deus como luz perfeita dos santos e que que Ele nos concedeu celebrar, na Terra, os Mistérios pascais. Na Sexta-feira após o quinto domingo da Páscoa, a Coleta⁷⁵ pede ao Senhor que nos conceda apropriarmos dos Mistérios pascais de modo conveniente: celebrando-os com alegria, eles nos guardam e nos salvam com incessante potência. Por fim, na oração pós comunhão do segundo formulário na Comemoração de todos os fiéis defuntos⁷⁶, a oração expressa um forte sentido pascal e escatológico, que pode ajudar nas celebrações dos defuntos⁷⁷. O uso do termo “*paschale Mysterium*” é feito no plural. Intercede-se em favor dos nossos irmãos falecidos, a fim de que, purificados pelos Mistérios pascais, alegrem-se com a futura ressurreição.

2.4 Vida nova em Cristo

A Oração da Sexta Feira da Paixão do Senhor⁷⁸ recorda que sua ternura e misericórdia do Senhor são eternas e pede que Ele santifique e proteja sempre os seus filhos, em favor dos quais o Cristo instituiu o Mistério pascal com o seu sangue. Nesse caso, o mistério pascal já é entendida com a vida nova que nasce da cruz de Cristo. Esta acepção é melhor percebida na oração sobre as oferendas da vigília pascal, que diz:

⁶⁹ MR 2008, 389.

⁷⁰ MR 2008, 399.

⁷¹ MR 2008, 403.

⁷² MR 2008, 405.

⁷³ MR 2008, 419.

⁷⁴ MR 2008, 404.

⁷⁵ MR 2008, 415.

⁷⁶ MR 2008, 861.

⁷⁷ SIERRA LÓPEZ, J. M. Las Oraciones repetidas en la tercera edición latina del Misal Romano: Oraciones después de la comunión, *EL* 122 (2008) 328-366.

⁷⁸ MR 2008, 313.



“Acolhei, ó Deus, com estas oferendas as preces do vosso povo, para que a nova vida que brota do mistério pascal (*Mysterium paschale*), seja por vossa graça penhor da eternidade”⁷⁹.

Em suas notas históricas e litúrgicas sobre o Missal romano publicadas em 1922, Ildefonso Schuster comenta essa *Secreta* da Vigília pascal. É interessante notar sua referência ao texto chamando-o “Coleta de preparação à anáfora consagratória”. O comentário é o que segue:

*Na Coleta de preparação à anáfora consagratória, implora-se ao Senhor que acolha as orações do seu povo juntamente com a oferta do sacrifício, de modo que, iniciado no Sacramento pascal pela graça do Batismo e da Comunhão, se obtenha verdadeiramente fazer um remédio para a eternidade*⁸⁰.

O texto possui um sentido de oblação, próprio das orações *Super Oblata*. Os fiéis levam ao altar os dons e as orações, conforme observa Matias Augé⁸¹. As orações *Super Oblata* normalmente partem da realidade humano-religiosa da oferenda, com significado cósmico e oblato, entregando a Deus os dons e também os oferentes, a fim de que, mediante a poderosa ação divina, possam obter os efeitos sobrenaturais do sacrifício de Cristo⁸². Na noite mais importante, a Igreja reza essa oração supramencionada, pedindo duas coisas: que o Senhor receba nas oferendas as súplicas do seu povo e que os Mistérios pascais que celebramos nos sejam, por sua ação transformadora, remédio para a eternidade. Na visão de Cornelio Urtasun, trata-se de uma maneira elegante de pedir o dom da imortalidade na noite da ressurreição de Jesus Cristo, graças à ação medicinal da Eucaristia⁸³. O termo “*paschale Mysterium*” é utilizado no plural e ocupa o lugar de centro: a nova vida que recebemos, isto é, o Batismo brota dos Mistérios pascais. Na monição para a renovação das promessas do batismo, lê-se: “Meus irmãos e minhas irmãs, pelo

⁷⁹ MR 2008, 374.

⁸⁰ SCHUSTER, R. *Liber Sacramentorum*. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, vol. 4. Torino-Roma: Pietro Marietti, 1922. 70.

⁸¹ AUGÉ, M. II Messale Romano di Paolo VI e Giovanni Paolo II. Sviluppo nella continuità, *RL* 97/3 (2010), 355-369.

⁸² SUSTAETA, J. M. *Misal y Eucaristía*. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano (Series Valentina 3). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979. 117-131; SIERRA LÓPEZ, J. M. Las Oraciones repetidas en la tercera edición latina del Misal Romano: Oraciones sobre las ofrendas, *EL* 122 (2008), 36-77.

⁸³ URTASUN, C. *Las oraciones del Misal*. Escuela de espiritualidad de la Iglesia (BL 5). Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1995. 243.



mistério pascal fomos sepultados com Cristo para vivermos com ele uma vida nova. Por isso, terminados os exercícios da quaresma, renovemos as promessas do nosso batismo⁸⁴. O texto afirma que, pelo Mistério pascal, fomos sepultados com Cristo, no Batismo, para vivermos com ele uma vida nova.

Por fim, no sábado após o sexto domingo da páscoa⁸⁵, o termo Mistério pascal assume, nesse texto, um sentido existencial: pede-se a Deus que Ele forme as nossas almas para praticarmos as obras boas. A finalidade desse pedido é para que, buscando sempre o que é melhor, possamos viver constantemente o Mistério pascal.

Esta última citação mostra que é possível distribuir os usos do sintagma *mysterium paschale* em quatro gêneros de sentidos: *mistério*, *núcleo da vida de Jesus*, *celebração da salvação* e *a vida nova em Cristo*. Esses quatro sentidos estão contidos na conclusão vista na seção anterior, quando se estudou a teologia do mistério e a teologia da celebração. Por essa razão, parece-nos correto supor uma convergência entre o modo de tratar o mistério pascal sob aspecto moral e o modo como ele se manifesta nos livros litúrgicos.

Conclusão

No início deste artigo, foram levantadas duas perguntas: por que a celebração do mistério pascal exige 40 dias de penitência em preparação? Não seria mais fácil simplesmente celebrar o ato de culto sem a necessidade de alteração moral? A segunda pergunta respondemos na seção 1.1, quando mencionamos que os *atos litúrgicos celebrados são a participação no mistério de Cristo e que tal participação supõe fé e vida*. A primeira pergunta respondemos na seção 1.2, quando entendemos que as celebrações vividas como ato contemplativo são uma ocasião da manifestação de Jesus Cristo aquele que crê. Desta forma, preparar-se é análogo a preparar-se para encontrar Cristo. A preparação da quaresma se torna um ícone da preparação que se tem durante toda a vida para encontrar a Deus de maneira definitiva.

A terceira pergunta implícita que se fez, referia-se à questão de saber se essa interpretação não seria uma moralização indevida da

⁸⁴ MR 2008, 372.

⁸⁵ MR 2008, 431.



liturgia. Dado que não estava provado que o uso litúrgico da expressão mistério pascal era convergente com seu significado na teologia moral. Esse problema parece ter se resolvido quando se encontrou os sentidos do termo no Missal coerentes com os sentidos encontrados na seção 1.

Referências Bibliográficas

AUGÉ, M. Il Messale Romano di Paolo VI e Giovanni Paolo II. Sviluppo nella continuità. *Rivista Liturgica* 97/3 (2010), 355-369.

BALBINO, F. S. *Paschale Mysterium studeamus habere perpetuum*: Estudo do sintagma paschale Mysterium a partir da análise comparativa entre as eucologias do Missal Romano de 1570 e de 1970”. Tese de doutorado. Ateneo Santo Anselmo, 24 de Janeiro de 2020.

BEZERRA, H. R. F. “Religião oficial e os cultos de mistério: questões sobre a religião romana e os cultos orientais” *XVII semana de História UECE: História, Teoria e Metodologia: Entre práticas e saberes*. Disponível em: <http://www.uece.br/eventos/xviisemanadehistoriauece/anais/trabalhos.html>. Acesso em: 4 jan. 2023.

BRAGANÇA, J. O. (ed.). *Missal de Mateus*. Manuscrito 100 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

BURKERT, W. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid: Trotta, 1987.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição revisada de acordo com o texto original no latim. São Paulo: Loyola: Ave Maria: Paulinas: Paulus; Petrópolis: Vozes, 2011.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

DOLD, A.; GAMBER, K. (ed.). *Das Sakramentar von Monza (im cod. F1/101 der dortigen Kapitelsbibliothek) ein aus Einzel-libeli redigertes Jahresmessbuch*. Beuron: Kunstverlag, Beuron 1957.

DURRWELL, F.-X. *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*. Roma: Città Nuova, 1993, 51-54.

ELIADE. M. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tomo II. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1983.



FABRY, H. J., “sôd”. In: BOTTERWECK, J. G.; RINGGREN, H. – FABRY, H. J. (org.). *Theological dictionary of the Old Testament*. Michigan: W. M. B. Eerdmans publishing company, 1974.

FALSINI, R. *Rendiamo grazie*. Commento ai prefazi dell’anno liturgico. Ponteranica (BG): Centro Eucaristico, 2001.

FINELON, V. *A teologia do mistério: aspectos bíblico-patristicos, teológico-litúrgicos e magisteriais*. Dissertação do departamento de teologia (24/06/2016). Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26825/26825_3.PDF. Acesso em: 4 jan. 2023.

FLORES, J. J. *Introducción a la teología litúrgica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (org.). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MISSALE ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Città del Vaticano: Editio typica Typis Polyglottis Vaticanis, 2008.

MOHLBERG, L.C.; EIZENHÖFER, L.; SIFFRIN, P. (ed.). *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat 316/ Paris, Bibl. Nat. 719. 1/56) *Sacramentarium Gelasianum* (RED Series Maior. Fontes 4). Roma: Herder, 1981.

PAREDI, A. (ed.). *Sacramentarium Bergomense*. Manoscritto del secolo IX della biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, (Monumenta Bergomensia 6). Bergamo: Monumenta Bergomensia, 1962.

PAULO VI. *Carta Apostólica sob a forma de Motu Proprio Mysteriorum Paschalis*. Disponível em: *Mysterium Paschalis: sobre a celebração do Mistério Pascal aprovando as normas universais do Ano Litúrgico e o Novo Calendário Litúrgico* (14 de fevereiro de 1969) | Paulo VI (vatican.va). Acesso em: 26 jun. 2023.

PIEPER, J. *Una teoría de la fiesta*. Madrid: RIALP, 1974.

RATZINGER, J. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1970.

RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: desde o batismo até a Transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2009.



RATZINGER, J. *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

REGAN, P. The Centrality of the Paschal Mystery in the Missal of Paul VI. *Worship* 90 (mar. 2016), 126-137.

SANZI, E. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico – Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Organização e Tradução: Silvia Márcia Alves Siqueira. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SCHUSTER, R. *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*, vol. 4. Torino-Roma: Pietro Marietti, 1922.

SIERRA LÓPEZ, J. M. Las Oraciones repetidas en la tercera edición latina del Misal Romano: Oraciones después de la comunión. *Ephemérides Liturgicae* 122 (2008), 328-366.

SIERRA LÓPEZ, J. M. Las Oraciones repetidas en la tercera edición latina del Misal Romano: Oraciones sobre las ofrendas. *Ephemérides Liturgicae* 122 (2008), 36-77.

SODI, M. “Celebração”. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (org.). *Dicionário de Liturgia*. Trad.: Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

SPIDLIK, T., “Mística”. In: DI BERARDINO, A. (org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 946-947.

SPIDLIK, T. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

SUSTAETA, J. M. *Misal y Eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano* (Series Valentina 3). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1979.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: A bem-aventurança, os atos humanos e as paixões da alma: I seção da II parte, questões 1-48*. v. 3. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça: I seção da II parte, questões 49-114*. v. 4. São Paulo: Loyola, 2005.

TUZIK, R.; RINDENKNEHRT, J. *et al. The Liturgy Documents: Foundational Documents on the Origins and Implementation of Sacrosanctum Concilium v. 3*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2013.



URTASUN, C. *Las oraciones del Misal*. Escuela de espiritualidad de la Iglesia (BL 5). Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1995.

VOEGELIN, E. *Ordem e História*. v. 1. São Paulo: Loyola, 2009.



Tematizando o eclesial e o ecumênico no roteiro da sinodalidade

Thematizing the ecclesial and ecumenical
in the synodality script

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes**

PUC-SP

*Júlio Cezar Nascimento Moraes***

PUC-SP

Recebido em: 03/04/2023. Aceito em: 04/04/2023.

Resumo: *Este artigo é uma pequena contribuição para a compreensão e o aprofundamento do tema da sinodalidade, dentro do contexto resgatado e provocado por Francisco com o convite urgente a uma conversão das estruturas eclesiais ao constitutivo eclesial da sinodalidade que viabilize e facilite a experiência da salvação, ao invés de serem entraves. Nesse sentido, o artigo procura explicitar a relação entre salvação e sinodalidade, e como esta decorre daquela como uma sua exigência, incluída a necessária promoção do ecumenismo como elemento de factibilidade da proposta ao mundo. Assim, caminhar juntos, sentido básico da palavra sínodo, aparece como decorrência de uma unidade que é buscada e que é percebida como excelente meio viável para a realização humana, que é entendida aqui como o próprio significado da salvação. Além disso, nessa*

* Doutor em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, 2010). Mestre em Teologia Prática (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2005). Docente de Teologia Prática na PUC-SP e membro pesquisador no Grupo de Pesquisa José Comblin do Programa de Estudos Pós-graduados de Teologia da PUC-SP.

E-mail: alopes@pucsp.br.

** Mestrando em Teologia (PUC-SP, com bolsa Capes). Bacharel em Teologia (Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, 2020). Realizou sua iniciação científica com bolsa de fomento do PIBIC-CNPq, com o projeto intitulado “A esperança messiânica-escatológica como resistência aos dispositivos de dominação”, sob orientação do Prof. Dr. Pe. Edelcio Ottaviani. Atualmente participa do Grupo de Pesquisa José Comblin do Programa de Estudos Pós-graduados de Teologia da PUC-SP (GPJC/PUC-SP).

E-mail: julionascimentomoraes@gmail.com.





unidade, vai se percebendo que ela só se dá em meio a uma pluralidade. A comunidade é irreversível e a pluralidade que daí emerge se mostra irresistível.

Palavras-chave: Sinodalidade; eclesial; ecumênico; comunidade; salvação.

Abstract: *Here we present a small contribution to the comprehension and deepening of the theme of synodality, within the context rescued and stimulated by Francis with the urgent invitation to a conversion of ecclesial structures to the ecclesial constitutive element of synodality that makes possible and facilitates the experience of salvation, instead of to be obstacles. In this sense, the article seeks to explain the relationship between salvation and synodality, and how the latter derives from the former as a requirement. Thus, walking together, the basic meaning of the word synod, appears because of a unity that is sought and that is realized as an excellent viable means for human fulfillment, which is understood here as the very meaning of salvation. In addition, in this unit, it becomes clear that it only occurs inside of a plurality. The community is irreversible and the plurality that emerges from it proves to be irresistible.*

Keywords: Synodality; ecclesial; ecumenical; community; salvation.

Introdução

Muito já se tem escrito e dito sobre a sinodalidade, por conta de todo movimento que o Papa Francisco iniciou e provocou. O risco, bem próprio de nosso tempo, e não por acaso, é o de uma inflação de informações e escritos e falas, que satura rapidamente e faz perder logo o interesse pelo tema. É um risco. Mas, ao mesmo tempo, escrever sobre a sinodalidade, dentro desse contexto de um Sínodo que vai tratar sobre a própria sinodalidade, acaba sendo necessário, pois o outro risco é o de não aprofundarmos o tema e deixar passar ao largo. E tal tema não é secundário, mas se mostrará, como já se mostra, crucial para a Igreja e, de certo modo, para a humanidade como um todo.

Foi por isso que decidimos escrever sobre a sinodalidade, mas buscando contribuir um pouco mais na explicitação do laço entre a Revelação divina, que para nós tem o ápice na pessoa de Jesus de Nazaré, confessado e crido como o Cristo, e a sinodalidade. Isto é, a sinodalidade, mais do que um sínodo, que é um evento pontual, é uma exigência da realização da salvação que Deus nos oferta. Dito de outro modo e citando o próprio Francisco¹: não nos salvamos sozinhos, estamos todos “no mesmo barco”; ou caminhamos juntos, ou somos salvos todos, ou não se salva ninguém.

¹ FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica “Fratelli Tutti”*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020; FT 137.



A individualização extrema e ideológica sob a qual vivemos, vai acabar dificultando densamente a realização concreta da salvação, a qual a Igreja tem a incumbência de sinalizar à humanidade, por meio de sua realização, ainda que imperfeita, na comunidade que diz ser “Povo de Deus”. É nesse sentido que se procura, aqui neste artigo, explicitar, ainda que sinteticamente, esse laço que há entre a salvação da humanidade e a sinodalidade e que, portanto, ela não é coisa secundária nem apêndice no rol das preocupações da Igreja.

Acontece que a Igreja está inserida na história, e por isso participa, como toda realidade humana, das condições e limitações inerentes a ela. A Igreja pode até não “ser do mundo” (entendendo bem o que isso significa), mas está nele, gostem alguns disso ou não. E como a Igreja é aquilo que resulta da reunião de pessoas concretas, “de carne e osso”, em torno de Jesus, o Cristo, por ação do Espírito, essas pessoas concretas acabam refletindo e levando para “dentro” aquilo que é próprio de sua época e que elas vivenciam “fora” (e aqui vale dizer que esses limites, “dentro” e “fora”, não são tão claros assim como alguns desejam apresentar, a realidade é muito mais “porosa” do que gostamos de admitir).

Um fenômeno que se destaca e tem sido bastante verificado e analisado por diversos autores, é o quanto tendências individualistas, narcísicas, egoístas tem performado a prática religiosa, incluindo a cristã católica romana. Tal fenômeno sociocultural, mas também político-econômico, choca-se com alguns princípios constituintes da própria realidade da fé cristã, incluindo essa dimensão coletiva/social/comunitária da salvação e o próprio princípio do Amor, que por definição não pode ser egoísta, já não sendo mais amor.

Ao provocar toda a Igreja a pensar e a converter suas estruturas à dinâmica e ao modo de ser sinodal, Papa Francisco nada mais faz do que resgatar aquilo que é a razão de ser da Igreja, e que remete ao núcleo da experiência cristã de Deus, em Jesus, por meio do Espírito. Quando ouvimos a Revelação, descobrimos que ela está, de algum modo, “condicionada” à nossa salvação: Deus se revela para salvar, e ao salvar se revela. E essa salvação tem como beneficiário a criatura, não o Criador, não é ele quem precisa ser salvo (como faz parecer as “teodiceias”), mas nós, seres humanos e o todo da criação.

De forma muito sintética: descobrimos que a salvação tem a ver com a realização do desígnio do Criador, o mistério de que nos fala a Carta aos Efésios, e que esse tem a ver com a realização humana: chegarmos



a *ser* humanos na medida que Cristo foi. Essa realização tem a ver com as relações e, portanto, exige como base o amor. De modo bem simples: o amor é quem pode nos salvar. O individualismo, a desintegração dos laços humanos, em todos os níveis e direções, é o que pode fazer com que nos percamos.

Nesse sentido, a vivência do ecumenismo aparece como tarefa fundamental e inadiável para que se efetive uma verdadeira “sinodalização” da Igreja, pois seria contraditório apresentar uma proposta de ambições universais se dentro dos limites do próprio cristianismo (que, é sempre bom recordar, extrapola as dimensões da Igreja Católica Romana) não se verificasse também um verdadeiro esforço por trilhar um caminho conjunto. O diálogo ecumênico é parte integral do processo de sinodalização. E isso tem em vista, ao fim e ao cabo, a salvação da humanidade. Com essa finalidade, muito maior do que qualquer particularismo, se deve empenhar nesse caminho conjunto. Não é algo que se poderia alcançar de modo isolado, dadas as suas dimensões. E, assim, se corresponde melhor ao desejo expressado por Jesus, com todas as letras, de que se busque a unidade, servindo de testemunho ao mundo².

A sinodalidade, e é isso que propomos apenas acenar aqui, nos mostra então que a salvação se dará ao *caminharmos juntos*, do contrário, não se salvará ninguém. E isso implica aceitar os diferentes modos em que tal realidade pode se dar. A comunidade se mostrará um caminho irreversível para nossa salvação/realização humana, e a pluralidade aparecerá como algo irresistível, por ser o Espírito Santo a provocá-la.

1 A unidade originária da Igreja e o chamado a caminhar juntos

É natural – e mesmo necessário –, ao refletir sobre algo, partir da própria palavra que, enquanto *senal*, aponta para esse “algo” que é a realidade que se deseja significar. Ou seja, toma-se o *sentido* que a própria palavra nos oferece e, a partir daí, vai-se aprofundando em seu significado, com seus respectivos desdobramentos.

Sinodalidade deriva da palavra “sínodo” (junção da partícula *syn*, que indica “aquilo que vai unido” ou “junto”, e a palavra *hodós*,

² Cf. Jo 17, 21.



“caminho”), que significa, basicamente, “caminhar juntos” ou “caminho que se trilha junto”, em companhia de outro(s). Assumindo esse significado mais básico, podemos, então, indagar: Mas caminhar para onde? Aonde se deseja chegar? Qual é a meta? E como fazer para chegar lá? Qual caminho tomar? Nessa perspectiva, a sinodalidade poderia ser tomada como método³. Método: “caminho para se ir além (meta)”; assim, o “caminhar juntos” se torna o próprio “meio” pelo qual podemos chegar (todos) à meta. Mas qual seria, então, essa meta? Para podermos defini-la, propomos pensá-la partindo do pressuposto da existência na comunidade cristã de uma *unidade originária*, de onde se origina o chamado para caminhar (juntos).

A origem da sinodalidade, em última instância, encontra-se no próprio ser de Deus que, dizemos, é perfeita comunhão e unidade das Pessoas distintas (Deus Uno-Trino). Daí que a unidade eclesial – que tem na Trindade, portanto, seu fundamento e em Cristo sua referência – que se efetiva, justamente, nessa caminhada em conjunto dinamizada pelo Espírito, e visa realizar essa mesma unidade, se torna, ao mesmo tempo, expressão e meta da comunidade. A qual é formada de homens e mulheres renovados e que refletem (ou deveriam) a imagem e semelhança com o Deus Uno que é Trindade. É uma espécie de “tautologia intrínseca”. Para clarearmos tudo isso, tomamos como pano de fundo de nossa reflexão a Carta aos Efésios, que apresenta o fundamento da unidade da Igreja no mistério de Deus.

Na Carta aos Efésios tem-se a apresentação de *uma compreensão do projeto de Deus, que tem em Cristo o seu centro e ápice*. Tal projeto engloba toda a criação, especialmente a humanidade e constitui sua salvação. Essa *universalidade do projeto de Deus* torna-se o quadro dentro do qual a Igreja e seu papel podem ser compreendidos de modo adequado, porém, evidencia também o tamanho do desafio em que ela se vê lançada: nela, de modo parcial, pode se verificar a realização – reforça-se: sempre parcial e frágil⁴ – de tal desígnio: a reunião da humanidade toda em Cristo. A Igreja *reflete e efetiva*, ainda que *parcialmente*, tal anelo, de uma verdadeira unidade do gênero humano em meio à diversidade que lhe é constituinte.

³ MORAIS, Júlio Cezar Nascimento; MORAES, Karolayne Maria Vieira Camargo de. A sinodalidade como método eclesiológico para a práxis evangelizadora. In: LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Thales Martins dos (org.). *Sinodalidade e Pastoralidade*: olhares diversos. São Paulo: Paulus, 2022. p. 189-214.

⁴ 2Cor 4,7.



Ao lermos a Carta aos Efésios, salta aos olhos um tema que soa como a tônica do texto: o tema do mistério. Fala-se de um mistério que coincide com a vontade de Deus, desígnio que Ele tem consigo desde sempre e que se torna manifesto de modo pleno em Cristo, por meio do Espírito⁵. Esse mistério – que é manifestado como a vontade que Deus sempre teve consigo, agora tornado visível e concreto em Cristo por meio do Espírito – é, para o autor, o *evangelho*, a boa notícia de que a salvação de Deus se dirige a toda humanidade⁶ englobando mesmo o todo da criação. E isso é presentificado na história (historicizado) por meio da Igreja⁷, que ganha, assim, seu quadro de compreensão adequado.

Na Carta aos Efésios, a existência da comunidade cristã – a “edificação do Corpo de Cristo”⁸ – tem por finalidade que “todos nós cheguemos à unidade da fé e conhecimento do Filho de Deus”, que é considerado equivalente a chegar “ao estado de Homem Perfeito, na medida e estatura da plenitude de Cristo”. Pode-se assim dizer, com a ousadia que brota da confiança⁹, que a meta é a nossa realização; é chegar ao estado de ser humano pleno, conforme a plenitude de Cristo. O objetivo é a nossa humanização, que aparece, sob a revelação, como, simultaneamente, nossa “divinização”. Como “quem fala sobre o céu fala, em termos celestes, sobre a terra”¹⁰, o inverso do dito anterior é também verdadeiro: nossa “divinização” corresponde à nossa verdadeira “humanização”.

Hoje temos uma maior e mais esclarecida consciência do longo processo de hominização, ou humanização, pelo qual os seres humanos tiveram que passar¹¹ e, de certa forma, ainda estamos passando. Nosso

⁵ Ef 1,4; 3,5.9.11.

⁶ Ef 3,6.

⁷ Ef 3,10-11.

⁸ Ef 4,13.

⁹ Ef 3,12.

¹⁰ HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012. p. 5.

¹¹ O historiador israelense, Yuval Noah Harari, nos apresenta um bom “panorama” desse processo, em seu livro *Sapiens: uma breve história da humanidade*, que aparece como uma espécie de ensaio de antropologia. Também se deve levar em conta que a obra em questão possui uma *linguagem* que se adequa ao *seu intento* de ser uma divulgação de temas a públicos que não necessariamente têm conhecimento dos rigores acadêmicos, o que não diminui em nada o valor da obra. Um dos pontos que se considera, aqui, mais positivo do livro é sua perspectiva mais “holística”, com uma abordagem que valoriza mais os processos que subjazem os grandes movimentos históricos. Vista nessa perspectiva, é possível mesmo conferir um sentido à história,



tempo pode ser visto como uma etapa decisiva desse processo de humanização ainda em marcha. O ser humano é um ser inacabado, em vias de realização, buscando, justamente, ser humano.

Depois dos horrores dos campos de concentração nazistas e dos *gulags* bolchevistas; dos bombardeios atômicos no Japão pelos Estados Unidos; diante do constante assédio que a *própria noção de humanidade* vem sofrendo sob o “ar cultural” pós-moderno e neoliberal¹²; num período em que os entusiastas do “pós-humano” celebram o que consideram ser a superação do humano; diante da *negação prática, objetiva* e mais absurda do estatuto de humano de milhões e milhões de pessoas em todo o mundo, descartadas pelo atual sistema capitalista; enfim, demo-nos conta da fragilidade de nossa humanidade, desse projeto por fazer¹³, vulnerável, sob a constante ameaça do próprio homem. O ser humano realmente aparece para si próprio como um problema. Contudo não apenas em sentido pejorativo, mas também enquanto um mistério.¹⁴

A isso, a fé cristã só conhece e pode oferecer uma única possibilidade de resposta: “Na realidade, só no mistério do Verbo *encarnado* se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. [...] Cristo, novo Adão, na *própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime*”¹⁵. É isso o que o conceito de salvação, na perspectiva cristã, encerra em si: é um “conceito que se refere à completude, totalidade e plenificação do humano”¹⁶; como não existe vida humana fora da sociedade¹⁷, a salvação de Deus diz respeito à sociedade também. Uma vez que o ser humano não existe isolado, é

como o próprio autor faz em um dado momento, ainda que, nesse ponto, apareça a divergência com a nossa perspectiva teológica, que encontra esse sentido relacionado com a transcendência, e não somente decorrente de processos imanentes. Ver: HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

¹² GUILLEBAUD, Jean-Claude. *O Princípio de Humanidade*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 18-20.

¹³ GUILLEBAUD, 2008.

¹⁴ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997. 27. Grifo nosso.

¹⁵ CONCÍLIO VATICANO II, 1997; GS 22. Grifo nosso.

¹⁶ MANZATTO, Antonio. *Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2019. p. 19. (Coleção Teologia do Papa Francisco).

¹⁷ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. Escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 15-16.



parte constituinte do projeto salvífico a constituição de um povo. Isso diz respeito ao que Aquino Júnior chama de dimensão socioestrutural do Reinado de Deus, que decorre dessa dimensão socioestrutural da vida humana¹⁸. Inclusive, Reino (Reinado) de Deus é uma outra forma de sintetizar o significado da salvação em chave cristológica, e está intimamente relacionado com a noção de Povo de Deus.¹⁹

Essa dimensão essencial do humano tem sido hoje negada ou denegada pela razão neoliberal que destrói a percepção do vínculo coletivo e social, querendo, ideologicamente, reduzir tudo ao indivíduo²⁰. Ora, desde o ponto de vista meramente biológico percebe-se a existência de uma “unidade original”. “Antes de serem indivíduos, [as pessoas] são membros do tronco ou *phylum* humano; sua própria individualidade se inscreve e se constitui nessa pertença à espécie”²¹. Mas o verdadeiro processo de humanização não se limita ao biológico, muito pelo contrário. Os seres humanos, desde muito cedo compartilham um mundo em comum, con-vivem. É essa con-vivência que vai formando, bem lentamente, o mundo propriamente humano. É aí que “vai-se dando o *processo de co-humanização* dos indivíduos: modo de *con-viver* e organizar a vida.”²²

Essa interdependência é intrínseca ao desenvolvimento humano²³. É, pois, nas relações interpessoais e sociais que o ser humano coloca em jogo sua vocação última: *ser* humano ou desumanizar-se. Sendo assim, a salvação, portanto, não pode ser entendida simplesmente como salvação individual, como se bastasse a mera busca pessoal por um aperfeiçoamento moral. Nem se limita a quem se denomina cristão. No que diz respeito à salvação, o que vale para o cristão, vale para todos.

¹⁸ AQUINO JÚNIOR, 2011, p. 12.

¹⁹ AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 194.

²⁰ Uma frase, dentre outras, que ficou bastante famosa na década de 1980, da ex-primeira-ministra britânica, Margareth Thatcher (1925-2013), se torna simbólica nesse sentido, sintetizando bem o que significa a racionalidade neoliberal: ela declarou que não existiria algo como a “sociedade” (“There is no such thing as society”), mas existiriam apenas indivíduos e suas famílias.

²¹ AQUINO JUNIOR, 2011, p. 16.

²² AQUINO JUNIOR, 2011, p. 16.

²³ SESBOÛÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus*. Ensaio de antropologia cristológica. Tradução de Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulinas, 2021. p. 341.



O cristão não goza de privilégios, ao contrário, possui uma grande responsabilidade²⁴. Se a salvação é entendida como nosso caminhar conduzidos pelo Espírito para o fim que se encontra no desejo de Deus (de que alcancemos nossa realização plena²⁵); se a nossa humanização só se dá num processo de “co-humanização”, ou seja, nas relações com os outros seres humanos, e isso tanto num nível mais interpessoal como social; pode-se, assim, compreender “a largura, o comprimento, a altura e a profundidade do amor de Cristo.”²⁶

O amor se torna central, uma vez que o nosso destino depende de relações (sobretudo, para com Deus, mas, também, com a natureza). Não como se apresenta numa visão romântica ou comercial, mas enquanto um *princípio de racionalidade da ação humana*, frente às irracionalidades que criamos e que destroem a vida humana²⁷ e nosso próprio planeta junto com os demais seres (o que, de certa forma, também se mostra como uma autoagressão).

Daí também se percebe de onde decorre a opção pelos pobres e como ela é central, pois eles são aqueles que têm, objetivamente, sua dignidade humana negada. Por isso mesmo, se tornam crítica e denúncia vivas de um processo de *desumanização* (deles e de todos nós) inscrito no nível das estruturas que criamos e que aponta para nossa infidelidade ao desígnio de Deus²⁸. Por isso a questão dos pobres é vital para uma Igreja que queira fiel a Jesus.

É, portanto, nesse caráter indissolúvelmente comunitário/social do humano que se funda o caráter coletivo da salvação trazida por Jesus e, conseqüentemente, a missão e a própria razão de ser da Igreja²⁹: tornar presente (historicizar) essa (re)união do gênero humano, a fim de formar a “grande família de Deus”³⁰, onde *todas as pessoas* (não só alguns poucos privilegiados) possam alcançar sua realização e preservar sua dignidade humana constituinte.

²⁴ SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 19, 48.

²⁵ Jo 10,10.

²⁶ Ef 3,18-19.

²⁷ HINKELAMMERT, 2012, p. 14.

²⁸ FRANCISCO. *Carta Encíclica “Laudato Si”*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola; Paulus, 2015; LS 61.

²⁹ SESBOUÉ, 2021, p. 342.

³⁰ SESBOUÉ, 2021, p. 342.



Numa abordagem muito interessante – ainda que não isenta de alguns pontos controversos –, Harari apresenta um verdadeiro “panorama” da história humana, que nos permite vê-la – nessa perspectiva mais holística que ele adota (tomando como escala de tempo dezenas e dezenas de milênios) – como uma constante tentativa de *nos tornarmos* humanos. Harari chega mesmo a afirmar que, de tal ponto de vista, a humanidade tem caminhado em direção a uma espécie de unidade³¹.

Mas como esse “caminhar” histórico não acontece de modo sempre linear, ou seja, é um processo marcado não só por progressos, mas por infinitas contradições, até mesmo retrocessos, ele se torna um caminho cheio de desafios e ameaças. Algumas dessas, inclusive, apontadas anteriormente. Além disso, não se pode esquecer do caráter conflitivo que marca esse processo, pois vai-se esbarrando nos interesses diversos que decorrem do desejo humano frente aos limites inerentes da realidade. Ora, se a missão da Igreja é a de refletir a salvação experimentada concretamente, ou seja, na história; e ela diz respeito à vocação última dos seres humanos, que remete à unidade do gênero humano; a caminhada da Igreja, então, também não se vê isenta de contradições, desafios, e até, em alguns momentos, conflitos e regressos.

Para a fé cristã, é condição *sine qua non* de nossa humanização a ação do Espírito, enquanto aquela que permite viver conforme a vontade de Deus, o que corresponde ao paradigma crístico. Jesus de Nazaré, o Cristo, é o-homem-que-vive-plenamente-conforme-a-vontade-de-Deus tornado concreto, ou, dito de outra forma: realmente humano. É assim pela ação do Espírito, que lhe descobre na história a vontade de Deus e o faz corresponder a ela, que é sempre o desejo de sermos cada vez mais humanos. É o Espírito, portanto, que, ao criar um “Homem” “aos moldes” de Cristo, possibilita uma “nova sociedade” que favorece e possibilita a realização e felicidade humanas, que exigem uma forma de organização social que vise dar as condições de vida digna para aqueles que, hoje, são as vítimas da injustiça social e a superação desta última. Em última instância, isso leva ao reconhecimento de que tal realidade, por se dar na história, é processual, vai se dando de forma gradual e sempre provisória; e que tal realização é, antes de tudo, obra do Espírito Santo³², ficando o sucesso de tal empreitada reservado ao futuro escatológico em Deus.

³¹ HARARI, 2020, p. 183.

³² FRANCISCO. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola: Paulus, 2013; EG 12.



Dessa dinâmica própria da história decorre a *diversidade de formas* pelas quais os seres humanos colaboram com a realização desta “nova sociedade”, superando as limitações inerentes à própria condição, histórica e criatural. E no caso da “edificação do Corpo de Cristo”³³, a forma pela qual “de mil caminhos” somos conduzidos a uma só fé, sendo o misterioso laço que os une somente conhecido pelo Espírito. Isso se torna visível na pluralidade que caracteriza a unidade da Igreja.

2 O dinamismo histórico da caminhada diversifica a comunidade

Como dito, o ser humano é um ser histórico. Nossa humanização só se dá na história e por meio dela, daí que ela seja *algo dinâmico*, em pleno desenvolvimento. Tal ideia supera a perspectiva essencialista que desconsidera que nosso conhecimento da realidade e as possibilidades de nosso desenvolvimento são sempre contextualizados, isto é, se inserem dentro de um conjunto de situações que condicionam e impõem limites, o que denominamos de contexto sócio-histórico³⁴. O processo de humanização também só acontece dentro de uma *convivência* propriamente humana. Como afirmamos, a interdependência que caracteriza a humanidade também fundamenta o caráter coletivo, comunitário e social da salvação e do mistério da Igreja.³⁵

Num breve balanço de tudo que se disse até aqui, duas coisas se podem destacar: que viver, viver de modo realmente humanizado, se trata de *uma tarefa*, mas que só é possível de realizar na *aceitação dom* de Deus; mas também que não é uma tarefa individual, pois exige a colaboração, a corresponsabilização essencial, a solidariedade, o envolvimento de todos. É uma tarefa eminentemente coletiva. Assim, será possível compreender como o dinamismo próprio da caminhada histórica vai diversificando, também, a comunidade cristã.

As comunidades cristãs nascentes “apropriaram-se” do significado salvífico da vida, morte e ressurreição de Jesus *pela fé*, e buscaram historicizar esse significado justamente na formação de comunidades³⁶. O significado salvífico que Jesus comportava estava intimamente ligado

³³ Ef 4,12.

³⁴ MANZATTO, 2019, p. 35-36.

³⁵ SESBOUÉ, 2021, p. 341-342.

³⁶ MANZATTO, 2019, p. 74-75.



com sua missão messiânica de manifestação do Reino de Deus. Todo esse processo é suscitado e dinamizado pelo próprio Espírito que Jesus comunica. É ele quem torna os discípulos capazes de irem captando corretamente a verdade de Jesus³⁷. Sim, *captando*. Novamente, ao contrário da perspectiva essencialista, que acredita que a “essência” de Jesus *foi captada e compreendida perfeitamente, de uma vez por todas*, a perspectiva que leva a sério o fato de a revelação acontecer na história é capaz de compreender que a compreensão do significado da salvação vai se dando *progressiva e gradualmente*. E ainda; não de forma sempre assertiva, pois, pelo fato de sempre sermos limitados por um dado contexto (a própria percepção dos primeiros discípulos não se dá fora disso), não nos encontramos em condições de captar *plena e perfeitamente*, todo o seu significado:

*A pluralidade de significações não é nova; vem já das primeiras comunidades cristãs [...] A riqueza de conteúdos indica, de um lado, a complexidade do conceito que se refere à completude, totalidade e plenificação do humano; e, de outro lado, indica a riqueza de percepções que o anúncio cristão traz para cada cultura que relaciona o conceito com seus ideais e sua forma de encarar a realização humana*³⁸.

O Papa Francisco insiste que a realidade é sempre superior à ideia³⁹. Aquino Júnior também já havia destacado que há uma anterioridade estrutural da realidade em relação à ideia⁴⁰. A realidade sempre supera a teorização que dela fazemos, mas isso não significa assumir que nós não temos nenhuma objetividade captada pela teoria, que seria base para um relativismo total e irresponsável. Fato é que ninguém detém o monopólio do real. Nossa percepção e conhecimento do real vai se dando em meio a um *compartilhamento da experiência comum* que nos ajuda a formar um quadro um pouco mais completo para conhecermos o real. É por isso que, por exemplo, no campo da antropologia teológica, não se despreza – não se pode mesmo desprezar, sob o risco de se condenar à incompreensão – a contribuição das demais antropologias “regionais”, que dão conta dos diversos aspectos que constituem o humano⁴¹. Isso só para dar um exemplo.

³⁷ Jo 16,12-13.

³⁸ MANZATTO, 2019, p. 61, grifo nosso.

³⁹ FRANCISCO, 2013; EG 231.

⁴⁰ AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 177-178.

⁴¹ SESBOÛÉ, 2021, p. 18.



Além disso, há que se considerar que no processo de definição do significado salvífico de Jesus, levando em conta o que se disse anteriormente, existiram (e continuam a existir) conflitos, que decorrem da disputa pela autêntica interpretação e significação da própria pessoa de Jesus. Ainda mais, conforme as primeiras gerações das testemunhas de Jesus foram morrendo e as comunidades se distanciando (temporal e contextualmente) do evento originário, foi preciso buscar pelo núcleo da fé, aquilo que se pode dizer que é “essencial”, sem o qual não se tem fé cristã.

Ora, a referência para se definir o que é e o que não é essencial na fé cristã encontra-se mesmo na pessoa de Jesus de Nazaré, que foi reconhecido e professado como Messias, mas que é, precisamente, o que está em “disputa” (desculpem-nos pelo termo). Isso aponta para um dinâmica própria no interior da Igreja, da busca por construir uma espécie de consenso, que brota de um discernimento guiado pelo Espírito, em torno do central da fé. Nesse sentido, pode-se dizer que a Igreja foi nascendo sinodal⁴².

Desde relativamente cedo, as comunidades cristãs foram compreendendo que a salvação que Jesus comunicava dizia respeito não somente ao povo judeu, mas alcançava a totalidade dos povos⁴³, daí o seu caráter missionário. À medida que o anúncio feito pelos apóstolos e pelos discípulos em geral ultrapassava as fronteiras étnico-culturais, que o restringiam ao círculo judaico-palestinese, e alcançava novas pessoas, em novas situações existenciais, novas culturas, muito diversas do contexto em que a fé se gestou originalmente, novos desafios eram lançados à compreensão do significado salvífico de Jesus. Como diz Manzatto, isso vai enriquecendo a compreensão da fé, quando o anúncio cristão toca as culturas e se relaciona com os ideais e formas de encarar a realização humana próprias dessas culturas⁴⁴.

⁴² Essa dinâmica é muito bem apresentada pelo autor que mostra, numa perspectiva sociológica, como nas religiões em geral, ocorre a busca por se construir uma espécie de consenso sobre aqueles que constituem os elementos essenciais da fé que caracteriza o grupo, ainda mais à medida que vão se afastando, cultural e temporalmente, do evento agregador originário, quando o grupo corre o risco real de desagregação por divergências e conflitos. Ver: PASSOS, João Décio. O tradicionalismo antissinodal. In: AQUINO JÚNIOR, Francisco de; PASSOS, João Décio (org.). *Por uma Igreja sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 55.

⁴³ Ef 2, 11-18.

⁴⁴ MANZATTO, 2019, p. 61.



Diante das dificuldades que inevitavelmente surgem dessa nova situação, a manutenção da unidade da fé se torna um problema. Pois, por um lado, a entrada nesses novos contextos e culturas arrisca diluir aquilo que era o próprio núcleo da fé, por conta de compreensões equivocadas de alguns elementos que já existiam nessas culturas⁴⁵; mas, por outro lado, a pluralidade foi positiva, pois desbloqueou toda a potencialidade da fé, que se veria restrita se se mantivesse circunscrita ao judaísmo.

Além disso, a diversidade de perspectivas evita o monopólio da compreensão sobre o Cristo e a salvação por uma perspectiva em particular ou grupo. É por isso que, segundo a Carta aos Efésios, o próprio Cristo, por meio do Espírito, concede aquilo que é necessário para a continuidade da Igreja em fidelidade ao projeto de Deus, através de uma diversidade de “dons”, que se traduzem em “funções”, a fim de “edificar” (construir) o “Corpo de Cristo” (a Igreja)⁴⁶. Nesse sentido, o autor destaca que “cada um de nós recebeu a graça *segundo a medida do dom de Cristo*”⁴⁷, ou seja, de modo total, pois Cristo doa o Espírito sem medida⁴⁸. Daí que ele pede para que “se comportem *segundo a dignidade da vocação* para a qual foram chamados [...] *procurando manter a unidade do Espírito pelo laço da paz*”⁴⁹.

Ora, dentro dessa dinâmica histórica da Igreja, aqui brevemente ilustrada, dada aquela contextualidade de que se falou anteriormente, os conflitos, não só em torno de temas propriamente teológicos, revelaram divergências de fundo muito profundas, que acabaram se desdobrando nos famosos “cismas”, com consequências até os dias de hoje. Que haja divergências e conflitos, isso não é inesperado, já que estamos falando de uma dinâmica histórica complexa, a qual não é denegada pela revelação. Mas na ordem do testemunho, as ocorrências de cismas e a permanência de tais rupturas são de um enorme prejuízo, pois expressam uma

⁴⁵ Pensa-se aqui na “loucura” que significava a encarnação de Deus, e mais, a profissão de fé de que Deus estava presente num homem crucificado, como Paulo bem demonstra (cf. 1Cor 1,23), para as pessoas formadas na mentalidade grega, por exemplo, que já traziam consigo uma compreensão de Deus, ou da divindade, que conflita, em grande parte, com aquilo que Jesus revela de Deus. MANZATTO, 2019, p. 24-25.

⁴⁶ Ef 4,11-12.

⁴⁷ Ef.4,7, grifo nosso.

⁴⁸ Jo 3,34.

⁴⁹ Ef 4,1.3, grifo nosso.



incapacidade de resolução dos conflitos que atesta contra a factibilidade da proposta evangélica.

Aquela exortação para que se procure viver segundo a dignidade da vocação cristã, procurando manter a unidade pelos laços da paz, aponta para a necessidade urgente da promoção do ecumenismo como algo fundamental para que a viabilidade da proposta sinodal, e em última instância da própria proposta evangélica, não seja desacreditada: “O compromisso de edificar uma Igreja sinodal – missão a que todos somos chamados, cada qual na função que o Senhor lhe confia – está cheio de implicações ecumênicas (sic)”⁵⁰. Isso é possível à medida que se reconhece que o Espírito não vê sua ação limitada aos aspectos meramente confessionais, já que nos é dito que cada um (portanto as demais comunidades cristãs) recebe o mesmo Espírito segundo a mesma medida (a de Cristo).

Nossa condição humana limita a compreensão que temos do mistério de Deus. Nunca poderemos abarcar o todo desse mistério, o que não significa que não tenhamos nenhum acesso a ele. O próprio Deus cria as condições para tal ao querer, ele mesmo, se revelar a nós⁵¹; é do querer de Deus que chegemos à compreensão mais madura daquilo que significa sua vontade, seu projeto, seu sonho para nós.

No entanto, como a revelação se dá na história, ela só pode acontecer dentro da dinâmica própria da história, o que significa que ela respeita as condições de nosso conhecimento da realidade e as possibilidades de nosso desenvolvimento que são sempre contextualizadas, isto é, se inserem dentro de um conjunto de situações que condicionam e impõem limites. E isso não porque Deus não pudesse se revelar de outro modo, mas se assim não fosse, nós é que não seríamos capazes de compreendê-lo.⁵² A realidade se impõe por si mesma, e é ela, segundo o próprio mistério do desígnio do Deus Trindade, que vai diversificando a comunidade, à medida que esta busca se manter fiel na unidade da fé, salvaguardando aquele princípio de humanidade que se reflete no Cristo,

⁵⁰ FRANCISCO, Papa. *Discurso na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos*. Em 17 de outubro de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 4 jul. 2023.

⁵¹ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “*Dei Verbum*”: sobre a Revelação Divina. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997; DV 2.

⁵² MANZATTO, 2019, p. 39.



“Homem pleno”, nossa meta. Nesse caminho, se interpõe a exigência ecumênica.

3 A pluralidade irresistível impulsiona a humanidade à comunidade irreversível

Deus deu-se a conhecer de modo pleno em Jesus Cristo. Ele é Deus humanizado. Isso denota um indicativo fundamental de que o conhecimento de Deus é possível por pura e deliberada iniciativa divina. E, no bojo do processo pedagógico da Revelação, Deus constituiu o humano seu interlocutor e seu mensageiro qualificado em interconectividade com todo o criado. Como reza um princípio doutrinário católico: o humano é capaz de Deus.⁵³

Considerando isto, é importante questionar: então como ocorre propriamente essa autocomunicação divina e como ela aparece na materialidade da vida? Como vimos, estamos diante de uma experiência transcendental, isto é, para além do material. Não porque seja intangível por ser imaterial, mas porque na intransponibilidade da experiência material se interpõe no humano a possibilidade de seguir adiante ultrapassando sua própria materialidade, sua imanência, transcendendo e encontrando o mistério que se disponibiliza ao diálogo com o humano. Deus dá-se a conhecer no humano e por meio dele nos processos de descoberta de si mesmo, do outro com quem e com o qual coabita, o criado, e com o totalmente Outro (Deus), que o humano termina por conhecer como o Criador.

Como vimos, o Deus de Jesus se revela na tangibilidade da vida, na história, no tempo. E se sabe disso e sobre isso através do compartilhamento de experiências humanas fundamentais com o mistério transcendente. Na prosa que Ele compõe com o humano se descobre que sua apresentação no mundo e ao mundo pressupõe o humano com quem ele proseia. Daí que é fundamental o reconhecimento da ação humana como o espaço-tempo possível para o conhecimento da ação divina, para o conhecimento propriamente de Deus⁵⁴.

A tradição católica ocidental do cristianismo espalhou, sobremaneira, uma visão de Igreja como sociedade perfeita e, devido isso, o

⁵³ CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000. p.26-35.

⁵⁴ COMBLÍN, José. *O Tempo da Ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.



mundo foi compreendido como uma realidade outra, separada. Daí que isso caracteriza um estilo de crer que toma mundo e Igreja como realidades justapostas não dialogáveis. Assim, a forma possível de superar essa justaposição seria mediante a conversão do mundo à Igreja, não havendo intercambiamento. Isto posto, como compreender que Deus é propriamente a origem do que existe e de que modo Ele age no mundo e na Igreja?

Aqui entra uma questão fundamental no que diz respeito ao conhecimento de Deus. Ele se dá a conhecer e o que vimos mediante Sua Revelação é que Ele age. Isto significa que não se tem notícias de Deus, conforme a fé de Jesus, num modo estático, incomunicável, mas o que nos é comunicado pelo Verbo Encarnado é que Deus é ação eterna inter-comunicativa, que Ele não é uma solidão, mas é uma comunhão divina em três pessoas que *passseiam* umas nas outras, entre si, e que isto é um amor eterno cujo segredo nos é dito por Jesus. Este amor eterno é puro dinamismo de comunhão, de tal modo que não há outra maneira de saber dele que não agindo, e é justamente desta *pericorese* que ocorre o transbordamento da comunhão trinitária, dentro do qual acontece o generoso gesto da criação no transvasamento da vida de Deus.

Deus é ação e, portanto, tudo que existe, tudo o que foi por Ele criado é marcado por esse dinamismo irresistível de agir. Significa que o dinamismo carrega o código genético da comunhão que deve aparecer em toda ação. Por isso o Papa Francisco ressalta que tudo está interligado⁵⁵ e nada do que existe pode sobreviver de modo integral e pleno sem responder a essa vocação original e originante de tecer comunhão.

Diante deste quadro, podemos compreender que a ação humana não está submetida à natureza, mas, no dinamismo integral da criação. É mediante a ação humana que Deus age para integrar tudo que existe na interligação de comunhão. Isto é, Deus age na própria ação do homem, que por meio direto e explícito ou num formato indireto e implícito responde ao Seu apelo constante de vida e realização. E esta apelação divina, pelo que se conhece da tradição cristã, não ocorre em uma modalidade individual isolada, mas irrompe no interior do coração humano mediante os apelos para a relação e se engaja na irresistível ação de tecer relações.

Deus criou o mundo e a humanidade com os dinamismos próprios de comunhão, porém, o humano e o mundo nem sempre corresponderam

⁵⁵ FRANCISCO, 2015; LS 92; 120.



a esses dinamismos e, ao invés de construírem comunhão, promoveram separação, isolamento e destruição. Caíram no pecado. No entanto, Deus é um amante incondicionado e não recua da sua busca amorosa por suas criaturas. Permanentemente Ele interpela a criação para que recupere a sua experiência originária e redescubra sua vocação fundamental engajando-se num empenho constante de fazer acontecer a comunhão. Deus não aceita a supremacia do pecado, mas interpela a humanidade para que se abra à graça, que é a vida divina infusa em cada pessoa na força que é o Espírito Santo. A graça apela e interpela o humano para a ação que consiste em resgatar a vida do pecado e da morte.

Assim, a comunidade eterna que é a Santíssima Trindade, é a origem radical da humanidade e de tudo que existe. Nos desdobramentos da existência, humano e natureza defrontam-se com a debilidade estampada no pecado, naquele no modo ativo e nesta na forma passiva. As consequências do mau uso da liberdade, principalmente pela recusa frontal e contumaz de não corresponder à vocação da comunhão, atingem a própria humanidade enquanto agente do pecado e a natureza enquanto alvo das ações humanas pecaminosas. Mas, isto não é o último brado sobre a vida e os viventes, pois Deus não nos deixou entregues à corrupção, mas nos estimulou e estimula incessantemente a voltar ao primeiro amor com Ele, aquele donde nascemos e para onde devemos retornar. Este estímulo divino para sua criação é a graça que irrompe no interior da vida, para induzir a vida ao refazimento das rupturas que ocorreram e ocorrem mediante o pecado.

O Espírito Santo é o agente trinitário que habita o interior de cada ser humano e de cada realidade criada incitando à ação intercomunicativa. A sede de vida que grassa no interior de tudo que existe e a necessidade de interconectividade são propriamente o Dom do Espírito incitando à comunhão. Daí que Deus, que é Ação, é esta interpelação do Espírito e irrompe no mundo mediante a ação dos homens e mulheres crentes, que se esforçam em superar o pecado e a morte, transformando o mundo e suas inclinações tanáticas no acontecimento do Reinado de Deus. Ou seja, Deus não abandona sua obra criada, nem mesmo pelo pecado contumaz da humanidade. Ele está sempre disposto à restauração para que a salvação se realize. Jesus veio comunicar esta salvação revelando-nos Deus e a humanidade a si própria.

A humanidade tem no encontro com Jesus a graciosa oportunidade de aprender a ser humano e aprender a ser filho de Deus, pois a filiação divina que nos é concedida no Cristo passa pela humanidade vivida por



Ele. Deus humanizado é o caminho de salvação. De modo que o estilo crístico de esvaziamento mediante a *kénosis* para tornar-se humano e enquanto o estilo servidor do peregrino de Nazaré na busca de reunir todas as pessoas na fraternidade, propriamente, é o movimento que constitui a ação de quem realmente é crente.⁵⁶

Encontrar Jesus e ser por Ele transformado não é apenas enunciado mediante orações sentenciais e discursos bem-organizados em proposições concatenadas. A ação do crente deve explicitar performaticamente o estilo de esvaziamento e de serviço no interior da práxis humana, enquanto uma ação intercomunicativa que envolve humanidade e toda a criação. O grande promotor desta ação é o Espírito Santo que desperta, inspira e impulsiona as pessoas à ação que busca encontrar o outro e tudo que existe num esforço de criar vida e comunhão. Tornar a vida regida pela graça divina que se mostra nas ações dos homens e mulheres de boa vontade, explícita ou implicitamente interlocutores de Deus, é propriamente o que realiza, ainda que na incompletude ativa, o Reinado de Deus.

Este suscitamento de ações que o Espírito realiza, converge com a diversidade criativa das culturas humanas, pois a humanidade interplada não é uma mera abstração senão que são pessoas bem situadas no tempo e no espaço, pertencentes a um povo e engajadas nos processos de edificação de povos e nações. Aqui se percebe a graça do encontro criativo, pois o Espírito é a pessoa divina que anima, inspira a comunhão, e a humanidade que é vivente e assim o é à medida em que cria e recria as situações e ocasiões de culturas que lhe garantam viver. Por isso, a diversidade cultural, tão própria da humanidade vivente, encontra no impulso criador do Espírito Santo a sua ocasião de realização integral. E, justamente a partir disto, é que irrompe no seio da história experiências de vida que propiciam mais vida, amizade, relação, comunhão que ajudam o mundo e a humanidade a não sucumbirem aos roteiros de debilidade e destruição. Isso se vê de modo originário na constituição de comunidades humanas crentes que são agentes de transformação do mundo que levam a história ao acontecimento do Reinado de Deus.

Quando homens e mulheres crentes vivenciam e expressam a sua fé no interior duma comunidade em diálogo explícito com a sociedade e o mundo, esta ação é propriamente ação de Deus, pois na raiz está a

⁵⁶ FI 3.



interpelação divina. A criação de modalidades diversas de viver esta comunhão, no serviço da comunidade, enquanto vida fraterna, celebração litúrgica, no serviço da caridade e transformação da sociedade são indícios de uma pluralidade irresistível que é despertada pelo próprio Espírito criador e fomentador de comunhão. No entanto, no bojo desta irresistível pluralidade está o ímpeto inapelável de intercomunicação que faz amizade, forma grupos e estabelece comunhão no irreversível dinamismo de formar comunidade. De modo que, do plural ao comum, do irresistível ao irreversível, o cristianismo é um caminho de ação no tempo e no espaço, na dinâmica do Reinado de Deus.

4 Entre o eclesial e o ecumênico o sínodo se faz Igreja

O Reinado de Deus é a vida inteira convertida na vida de Deus. Este é um dom transcendental, que irrompe no tempo e no espaço, enquanto acontecimento que se realiza em formato tensional, isto é, em formas concretas de comunhão que expressam a vida divina, mas que não encontram no tempo e no espaço a sua plenificação, pois é prenhe de eternidade. A Igreja de Cristo, nascida na totalidade de sua vida revelada, é expressão desse reinado em modo sacramental. A oferta de restauro das criaturas no projeto de Salvação que é Cristo, tem na Igreja um sinal universal⁵⁷. Ou seja, a comunidade eclesial é a declaração explícita de que Deus não desistiu de suas criaturas. Não obstante a contumácia das ações pecaminosas que persistem na desagregação e destruição, Ele quer salvar a todos e todas.

Mundo e Igreja não são justapostos, mas interpenetrados. A Igreja irrompe no mundo por desígnio divino. Nela as interpelações divinas são respondidas mediante a ação dos crentes que buscam transformar o mundo e realizar o acontecimento do Reino. Como o mundo é o espaço-tempo no qual se encontra a Igreja, por estar a serviço do Reinado de Deus, então o combate ao pecado faz parte do cotidiano da práxis eclesial, pois as forças de divisão e de destruição podem contaminar de tal modo os crentes que estes podem se deixar levar e ceder ao pecado. Assim, a dinâmica eclesial é dialeticamente constituída do empenho em fomentar a comunhão e debater-se com as inclinações ao isolamento, desagregações e rupturas das mais variadas modalidades. Não obstante O Santo habitar

⁵⁷ LG 48.



a comunidade eclesial, a humanidade que é seu agente não está isenta de pecar. Vive constantemente a tensão entre a comunhão e a divisão.

A unidade é a vocação original da Igreja. Estamos diante de um princípio, o princípio de comunhão, o princípio ecumênico. Isto é, na raiz da vida eclesial está o Cristo, Único Senhor, que é Um na Comunhão de três pessoas distintas e missionariamente atuantes. Ele é propriamente o explicitador do código genético eclesial que é a comunhão. E, por isso, ser Igreja significa encontrar o Cristo com os irmãos, caminhar com Cristo e os irmãos, rumo ao Pai na efetiva animação graciosa e generosa do Espírito Santo.

Caminhar Juntos é da genética da Igreja. Ela assim se descobre vivendo a comunhão. Povo de Deus que caminha pelas estradas da vida vivendo a fé rumo ao Reinado definitivo de Deus. Povo que escutou o chamamento divino para se aliar aos outros e juntos tecerem a grande teia da comunhão que deve ser a Igreja no serviço ao Reino de Deus. Este povo é, propriamente, o sujeito eclesial que presentifica a Igreja no mundo. E esta presença não significa adorno, mas é ação concreta e dinâmica de transformação e restauração da vida ao modo de Deus, para corresponder aos desígnios divinos.

Assim, todos os empenhos de comunhão e participação vividos pela comunidade eclesial gravitam entre o ecumênico e o eclesial, pois é desta práxis de *caminhar juntos* no assumir modos de viver e ações de promoção e defesa da vida que a Igreja vai sendo edificada como deve ser, como está na sua gênese, como sínodo. Quando o Papa Francisco convoca toda a Igreja Católica a celebrar a sinodalidade, ele está chamando a atenção para o fundamental: a Igreja é sinodal ou não é Igreja. As diferenças e os conflitos que emergem nas práticas não podem se converterem em obstáculos à comunhão, mas devem favorecer a boa recordação da origem: fomos criados pela criatividade da comunhão. Movimentar-se pela comunhão e em direção da comunhão implica muitas vezes no reconhecimento do ecumênico enquanto princípio e do ecumênico enquanto movimento, esforço de busca que faz e refaz a comunidade no caminho comum. Daí que entre o eclesial e o ecumênico vivemos e fazemos acontecer uma Igreja Sinodal. O Sínodo se faz Igreja, faz a Igreja, é a Igreja.

Considerações finais

Nunca será exaustivo tratar da sinodalidade porque ela é um dom do alto, um dom do Espírito. Deus desperta o seu povo para a missão.



Configurada ao Cristo missionário, enviado do Pai, a Igreja inteira, que nasce da unidade é vocacionada à comunhão itinerante. Esta comunhão se dá mediante a participação de todos no movimento de agir de Deus. A ação de Deus aparece na ação da humanidade e tudo isso tem, na comunidade, o seu exemplar excelente.

A comunidade reunida em nome do Senhor, é incumbida de, no meio do mundo, sinalizar o Reino de Deus, que é a vida inteira sob o domínio do divino. Todos nós somos vocacionados a isso e o engajamento na sinodalidade, que é a vida da Igreja, deve fazer de nós um povo plural, diverso, criativo, e por isso, ecumênico e eclesial ou eclesialmente ecumênico e ecumenicamente eclesial.

Nós estamos num tempo novo, o Tempo do Espírito, que desperta renovadas criatividades. Estas criações que a comunidade vive são marcadas pelo espírito de comunhão, que é gerador da sinodalidade. A unidade originária e o chamado a caminhar devem refletir o dinamismo da caminhada que diversifica a comunidade. Se a comunidade é o reflexo da ação do Divino Espírito Santo na ação dos crentes, então, a criatividade originária é marca da vida comunitária; por isso, o dinamismo comunitário é, na verdade, um dinamismo diversificado, plural. Neste sentido, a vida dos crentes é marcada por uma irresistível pluralidade, que é, na verdade, o caminho de comunhão, ou seja, um caminho para a irresistível vida em comunidade.

Assim, a Igreja é feita da diversidade e da pluralidade, que são animadas pelo Espírito Santo, que irrompe na ação dos crentes e, assim, entre o eclesial e o ecumênico, o sínodo realiza a Igreja. Não há outro formato de ser Igreja de Cristo que não seja o formato sinodal. Negar isso é negar a essência fundamental da Igreja de Jesus. “Por uma Igreja Sinodal” é um apelo profético e inapelavelmente necessário para a Igreja na contemporaneidade. E, recordando uma máxima rahneriana de que o cristão contemporâneo ou é místico ou não é cristão, então, dá para asseverar que a Igreja do tempo que se chama hoje e desde sua origem ou é sinodal ou não é a Igreja do Cristo de Deus.

Referências

BÍBLIA Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2020.

A BÍBLIA: *Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2015.



AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A dimensão socioestrutural do Reinado de Deus*. Escritos de teologia social. São Paulo: Paulinas, 2011.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.

AUGUSTIN, George. *Io sono una missione: i passi dela nuova evangelizzazione*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

AUGUSTIN, George. *Por uma Igreja “em saída”*: impulsos da Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Petrópolis: Vozes, 2018.

BOSCH, David J. *Missão transformadora*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

COMBLÍN, José. *O Tempo da Ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “*Dei Verbum*”: sobre a Revelação Divina. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “*Lumen Gentium*”: sobre a Igreja. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.

DOCUMENTOS DA IGREJA, 48. Comissão Teológica Internacional. A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja. Brasília: edições CNBB, 2018.

DOCUMENTOS DA IGREJA, 63. Instrução: A Conversão pastoral da comunidade paroquial a serviço da missão evangelizadora da Igreja. Brasília: edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica “Fratelli Tutti”*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica “Laudato Si”*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola; Paulus, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Discurso na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos*. Em 17 de outubro de 2015. Disponível



em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 4 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *O Princípio de Humanidade*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2012.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade, missão*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Thales Martins dos (org.). *Sinodalidade e Pastoralidade: olhares diversos*. São Paulo: Paulus, 2022.

LUCIANI, R., NOCETI, S., SCHICKENDANTZ, C. *Sinodalità e Riforma: uma sfida ecclesiale*. [Biblioteca di Teologia Contemporanea]. Brescia: Queriniana, 2022.

MANZATTO, Antonio. *Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção Teologia do Papa Francisco).

MORAIS, Júlio Cezar Nascimento; MORAES, Karolayne Maria Vieira Camargo de. A sinodalidade como método eclesiológico para a prática evangelizadora. In: LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; SANTOS, Thales Martins dos (org.). *Sinodalidade e Pastoralidade: olhares diversos*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 189-214.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de; PASSOS, João Décio (org.). *Por uma Igreja sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 55-68.

SESBOÜÉ, Bernard. *O homem, maravilha de Deus*. Ensaio de antropologia cristológica. Tradução de Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulinas, 2021.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.



A oração diante do crucifixo de São Damião como símbolo do encontro com Deus

Prayer before the crucifix of San Damian
as a symbol of the encounter with God

*Kleber Moresco**

*Márcio José Tessaro***

Recebido em: 13/04/2023. Aceito em: 12/06/2023.

Resumo: *No decurso da história, a teologia foi desenvolvida tanto por pesquisadores, quanto por místicos. Todavia, ainda existe um preconceito de que a teologia é algo erudito, abstrato e, por consequência, distante da vida de pessoas comuns. A teologia e a espiritualidade caracterizam a identidade religiosa. Deus é o sujeito ativo, que toma a iniciativa do encontro, e todos os esforços humanos para relacionar-se com Deus são processos teológicos que impactam necessariamente na vida pessoal e comunitária; nesse sentido, os santos são os maiores teólogos da Igreja. Especialmente nas orações, escritas pelos santos, há uma grande densidade teológica, pois, diante de um determinado momento ou acontecimento, materializam uma visão teológica e antropológica em palavras. Para acessar a experiência contida em uma oração, é necessário entendê-la como um símbolo, que estabelece paralelos com experiências vividas ou elementos que serão posteriormente desenvolvidos. A metodologia simbólica permite relacionar elementos com acontecimentos em diferentes períodos históricos, visto que o elemento principal é a abertura do sujeito à graça divina. No caso de Francisco de Assis, a Oração Diante do Crucifixo de São Damião é*

* Especialista em Espiritualidade Franciscana (Faculdade Vicentina, FAVI, Curitiba, PR, 2023). Bacharel em Teologia (Faculdade Claretiana, Curitiba, PR, 2021). Licenciado em Filosofia (Faculdade Entre Rios do Piauí, FAERPI, Teresina, PI, 2017). Frade Menor Capuchinho (PR/SC).

E-mail: klebmoresco@hotmail.com.

** Mestre em Teologia com especialização em Espiritualidade Franciscana (Pontificia Università Antonianum, Roma, 2020). Bacharel em Teologia (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Cascavel, PR, 2010). Licenciado em Filosofia (Faculdade Entre Rios do Piauí, FAERPI, Teresina, PI, 2017).

E-mail: freitessaro14@gmail.com.





um dos momentos importantes da sua conversão e diversos elementos inscritos na oração são desenvolvidos até o final da sua vida. O evento que Francisco teve, na Igreja em ruínas de São Damião, torna o crucifixo especial, leva-o a reconstruir a Igreja, escolher aquele local como morada para Santa Clara e suas irmãs e é inscrito em forma de oração. A Oração Diante do Crucifixo de São Damião carrega em si a experiência e a lembrança do início do processo de conversão e, muito provavelmente, nunca deixou de ser especial, pois diversos elementos dessa oração são retomados posteriormente em forma de ensinamentos, escritos ou atitudes.

Palavras-chave: Oração; graça; símbolo.

Abstract: *Throughout history, theology has been developed by researchers as well as mystics. However, there is still a prejudice that theology is something erudite, abstract and, consequently, far from the lives of ordinary people. Theology and spirituality characterize religious identity. God is the active subject, who takes the initiative in the encounter, and all human efforts to relate to God are theological processes that necessarily impact on personal and community life; in that sense, the saints are the greatest theologians of the Church. Especially in the prayers, written by the saints, there is a great theological density, because, in the face of a certain moment or event, they materialize a theological and anthropological vision in words. To access the experience contained in a prayer, it is necessary to understand it as a symbol, which establishes parallels with lived experiences or elements that will be later developed. The symbolic methodology allows relating elements to events in different historical periods, since the main element is the subject's openness to divine grace. In the case of Francis of Assisi, the Prayer Before the Crucifix of San Damian is one of the important moments of his conversion and several elements inscribed in the prayer are developed until the end of his life. The event that Francisco had, in the ruined Church of San Damian, makes the crucifix special, leads him to rebuild the Church, choose that place as the dwelling of Saint Clare and her sisters and is inscribed in the form of a prayer. The Prayer Before the Crucifix of San Damian carries with it the experience and the memory of the beginning of the conversion process and, most likely, it never ceased to be special, since several elements of this prayer are later resumed in the form of teachings, writings or attitudes.*

Keywords: Prayer; grace; symbol.

Introdução

Pesquisadores e biógrafos apresentam São Francisco de Assis como um grande místico, que conseguia “[...] criar dentro de si espaços exteriores e interiores de oração”¹. Celano constata isso quando descreve:

¹ LEHMANN, Leonard. *Francisco: mestre de oração*. Tradução de José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997. p. 3.



Muitas vezes com os lábios imóveis, ruminava interiormente e, arrastando para o interior as realidades exteriores, elevava o espírito às superiores. Assim totalmente transformado não só em orante, mas em oração, dirigia toda a atenção e todo o afeto a uma única coisa que pedia ao Senhor².

A simbiose entre a vida e a fé transforma tanto a forma de ver quanto o próprio orante, convertendo as “realidades exteriores” em símbolos de Deus. Alguns autores associam o símbolo como uma porta, capaz de estabelecer a relação entre duas realidades, sejam elas semelhantes ou distintas³. O simbolismo religioso distancia-se da visão utilitarista da matéria, tornando-a submissa a deduções lógicas ou analogias⁴. Na compreensão religiosa, toda a criação em si manifesta o transbordamento do amor divino, sendo uma porta que conduz a Deus.

Existe uma interação mútua entre símbolo e antropologia, podendo estabelecer relações que algumas vezes escapam à lógica dedutiva⁵. O simbólico é um lugar onde “se experimenta a própria substância da vida espiritual e onde a existência humana concreta encontra o seu enraizamento e o seu equilíbrio”⁶. Ao compreender Francisco como um homem altamente simbólico, faz sentido entender sua vida e a oração como manifestação do seu louvor trinitário.

Em diversos escritos, Francisco apresenta que existe uma oposição entre a carne e o espírito⁷, ignorar sua visão e linguagem simbólicas aumenta o risco de estabelecer uma dualidade entre material e espiritual. Todavia, não existem partes dicotômicas da realidade, mas uma

² CELANO, Tomás de. Segunda vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. (2 Cel 94, 4-5).

³ MACHADO. Sidney Damasio. *Ver para Crer: um percurso espiritual simbólico-franciscano*. Curitiba: Vitória, 2020. p. 16.

⁴ Na compreensão iluminista símbolo é “aquilo que, por um princípio de analogia, representa ou substitui outra coisa”, segundo CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

⁵ CHAMPEAUX; STERCKX, 1984, p. 15.

⁶ SÍMBOLO. In: SARTORE, D. *Dicionário de Liturgia*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

⁷ CARTA AOS FIÉIS (primeira recensão). In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. (1 Fi). CARTA AOS FIÉIS (segunda recensão). In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. (2 Fi). REGRA NÃO BULADA. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira et. al. Petrópolis: Vozes, 2004. (RnB 17, 5-18).



compreensão unitária e simbólica de tudo aquilo que está à sua volta. Tudo remente a Deus, pois “Deus era para ele a realidade fundante, vivificante e, portanto, presente em tudo e em todos”⁸. A visão simbólica interage com a materialidade, mas reflete a forma de ver e sentir a partir do espírito⁹. Essa leitura simbólica permite que São Francisco converse com Deus, olhando para o fogo¹⁰; ao olhar para uma ovelha, lembre-se do “cordeiro mansíssimo que quis ser levado à morte para remir os pecadores”¹¹, trate diversos seres de forma fraternal, inclusive a morte, pois todos eles revelam características de Deus e conduzem a Ele¹².

Para Paolazzi, o que Francisco escreve é reflexo do seu modo de viver e anunciar o Evangelho, transformando aquilo que vive em oração¹³. Alguns autores definem a oração como o relacionamento entre o homem e Deus¹⁴. Cabe considerar que um relacionamento, especialmente com Deus, ultrapassa qualquer linguagem conceitual, pois a descrição não é capaz de abarcar a subjetividade na relação dos sujeitos¹⁵. Desse modo, toda forma de relacionamento, sobretudo a oração, pertence ao campo transcendental e precisa ser lida a partir da chave simbólica, já que representa muito mais do que aquilo que está contido nas palavras. O enunciado torna-se um símbolo ou, em outras palavras, uma porta para a experiência que o originou¹⁶.

Para falar da transcendência divina, Francisco desenvolveu sua pedagogia, que é essencialmente simbólica. Ele está convencido de que os

⁸ MERINO, J. Antônio. *Humanismo Franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Tradução de Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: FFB, 1999. p. 124.

⁹ CHAMPEAUX, Gérard de; STERCKX, Don Sébastien. *Introducción a los símbolos*. Tradução de Abundio Rodríguez. Madri: Encuentro, 1984. p. 16.

¹⁰ CELANO, Tomás de. Segunda vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Cel 166). FRANCISCO DE ASSIS. Cântico das Criaturas. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Cnt 8).

¹¹ LEGENDA MAIOR. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LM VIII, 6).

¹² CÂNTICO DAS CRIATURAS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004.

¹³ PAOLAZZI, Carlo. *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*. Milano: Biblioteca Franciscana, 2004. p. 29-31.

¹⁴ ORAÇÃO. In: VALEZIANO. C. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003.

¹⁵ PESSI, Donizetti; MORESCO, Kleber. A estrutura lógica e os limites da descrição do mundo. In: *Controvérsia*, v.15, n,1, 2019, p. 113.

¹⁶ O sentido do símbolo ultrapassa a manifestação sensível do mesmo, assim afirma Valenziano: “quem vive em relação intimamente interpessoal com o Transcendente, consegue atingir [a simbolização], simplificando-se na mente e adequando-se na contemplação.” SÍMBOLO. In: VALEZIANO. C. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola: Paulus, 2003.



*gestos externos promovem mudanças internas. Isso porque tais gestos dão visibilidade ao conteúdo da fé, ao mesmo tempo em que eles formam convicções íntimas em nós*¹⁷.

“A oração ao crucifixo de São Damião [...] nasce nesta noite escura da alma, que anseia por ser ‘iluminada’, obter ‘bom-senso e conhecimento’ para realizar a vontade do Senhor”¹⁸. Esse texto remonta à conversão, quando Francisco vivia um intenso processo de transformação de vida; a capela de São Damião estava em ruínas, e lá ele encontrou um crucifixo, diante do qual rezou e recebeu a indicação da sua missão posterior, conforme afirmam os biógrafos¹⁹. “A experiência do crucifixo feriu tão profundamente o seu ser que fez brotar nele a oração [...] como uma resposta ao convite de Deus”²⁰, levando-o à renúncia de seus planos, para entregar-se totalmente à vontade de Deus²¹.

A crítica textual indica que são cerca de 30 os escritos autênticos de Francisco²², dos quais, 12 são orações. *A Oração diante do Crucifixo de São Damião [OrSD]* é provavelmente a mais antiga oração de Francisco de Assis e a única escrita em língua vulgar conhecida atualmente²³, sua datação provável é 1206²⁴. “*O alto e glorioso Dio, illumina le tenebre de lo core mio, e damme fede diritta, speranza certa e caridade perfetta. senno e cognoscimento Signore. che io faccia lo tuo santo e verace commandamento. Amen*”²⁵.

¹⁷ MACHADO, 2020, p. 49.

¹⁸ PAOLAZZI, 2004, p. 71, tradução nossa.

¹⁹ CELANO, Tomás de. Segunda vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Cel 10); LEGENDA MAIOR. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LM 2,1); CELANO, Tomás de. Tratado dos Milagres. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (3 Cel 2).

²⁰ LEHMANN, 1997, p. 19.

²¹ “Francesco, maestro di preghiera per i suoi frati, insegnava loro non solo a reprimere ‘i vizi e i movimenti della carne, ma anche a tenere a freno gli stessi sensi esterni, attraverso i quali la morte entra nell’anima’; perché sapeva che l’uomo spirituale ‘non ha nemico peggiore della propria carne’, specialmente desidera immergersi nella preghiera d’abbandono (oratio devota); ma era anche convinto che questa preghiera purificatrice prepara la strada a Dio que vuole venire ad abitare nell’anima per riempirla della sua pienezza.” ESSER. Kajetan. *Temî spirituali*. Milano: Biblioteca Francescana, 1973. p. 46.

²² FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS, 2004, p. 16-20.

²³ LEHMANN, 1997, p. 15-16.

²⁴ PAOLAZZI, 2004, p. 70.

²⁵ *Franciscus Assisiensis, scripta*. [ed. Critice Carlus Paolazzi]. Grottaferrata, Roma: Editiones Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009. p. 34. Tradução da Oração diante do Crucifixo. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (OC); “Altíssimo,



É provável que essa oração tenha sido reelaborada por Francisco posteriormente. Um dos indícios é a construção rítmico-poética presente nos seguintes grupos de palavras: 1 – glorioso Dio – lo core mio; 2 – fededicta – speranza certa – carità perfecta; 3 – senno – cognoscimento – comandamento²⁶. Além disso, há uma progressividade nas petições, variando tanto no número de palavras quanto na profundidade, o pensamento se desloca do negativo [trevas], para o positivo [esperança...]. Os títulos de Deus encontram sua síntese na segunda invocação [Senhor]²⁷. Lehmann apresenta a seguinte proposta de estrutura interna da *OrSD*²⁸.

Primeira invocação:	<i>Altíssimo, glorioso Deus,</i>
Primeira petição:	<i>iluminai as trevas do meu coração,</i>
Segunda petição:	<i>dai-me uma fé reta, uma esperança certa e caridade perfeita, sensibilidade e conhecimento</i>
Segunda invocação:	ó Senhor,
Meta:	<i>a fim de que eu cumpra o vosso santo e veraz mandamento.</i>

O olhar que remete a Deus é uma característica marcante do *Poverello*²⁹, e essa forma de contemplação opera uma mudança profunda, que é manifestada exteriormente por palavras ou por representações daquilo que foi interiorizado³⁰. “Quando não havia livros para o coro, esforçavam-se dia e noite incessantemente no livro da cruz”³¹. Olhando para o crucifixo, Francisco entende, desenvolve e revela a sua visão sobre Deus e sobre si. A forma como ele manifesta a experiência da sua oração é por meio de imagens. As imagens dispõem de um aspecto dinâmico, que conduz ao diálogo quem delas se apropria. A partir da *OrSD*, serão desenvolvidas algumas reflexões: a primeira toma as invocações para abordar o tema da compreensão de Francisco sobre Deus; a segunda estuda as petições

glorioso Deus, iluminai as trevas do meu coração, dai-me uma fé reta, uma esperança certa e caridade perfeita, sensibilidade e conhecimento ó Senhor, a fim de que eu cumpra o vosso santo e veraz mandamento”.

²⁶ LEHMANN, 1997, p. 19.

²⁷ LEHMANN, 1997, p. 19-21.

²⁸ LEHMANN, 1997, p. 19.

²⁹ Esse é um dos títulos carinhosos atribuídos a Francisco de Assis, significa “pobrezinho”.

³⁰ “O caráter visual e concreto em sua piedade manifesta-se principalmente na famosa representação em Grécio em 1223.” LEHMANN, 1997, p. 6.

³¹ ESSER, 1973, p. 47, tradução nossa.



para apresentar aspectos antropológicos; e a terceira aborda o tema da vontade divina. A intenção não é esgotar o assunto, mas situar a oração dentro de um horizonte de reflexão bem maior, que é a compreensão de teologia e antropologia que Francisco desenvolve a partir da sua vida.

1 *O que sois vós, dulcíssimo Deus meu?*³²

– Elementos teológicos

Francisco dirige a oração ao crucifixo dentro de uma igreja em ruínas. E o primeiro atributo citado de Deus é “*Altíssimo*”, palavra usada 31 vezes nos escritos de Francisco. 24 dessas citações referem-se ao Pai e 6 ao Filho, apenas uma vez esse adjetivo é atribuído à pobreza³³. É importante recordar que *altura* é a distância vertical que existe entre dois pontos definidos³⁴; desse modo, algo só pode ser “*Altíssimo*” se o outro ponto de referência estiver a uma distância vertical muito inferior.

Uma possibilidade para contextualizar o aspecto da altura dentro da oração seria imaginar que o crucifixo poderia estar em um lugar mais elevado da Igreja, uma vez que essa prática litúrgica é comum³⁵. Um detalhe importante que contribui com essa hipótese é atestado pela Legenda Maior, quando afirma que Francisco rezava “prostrado diante da imagem do crucificado [...]”³⁶. Prostrar é a atitude de quem reconhece a submissão, é uma manifestação de humildade, de submissão³⁷. Assim, os dois pontos opostos que estabelecem a proporção de *Altíssimo* podem ser definidos como o crucifixo e Francisco.

Outra possibilidade de compressão sobre o aspecto da altura é identificar que Deus é o *Altíssimo*, como atestam diversas orações³⁸,

³² ATOS DO BEM-AVENTURADO FRANCISCO E DE SEUS COMPANHEIROS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (ATF 9,40).

³³ MACHADO, 2020, p. 56. Apenas no capítulo 6 da *Regra não Bulada a Pobreza* é chamada de *Altíssima*, comentadores indicam uma relação íntima entre a pobreza e Cristo, por isso ela recebe esse adjetivo.

³⁴ ALTURA. In: BUENO, Francisco da Silveira (org.). *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. 11. ed. Rio de Janeiro: FAE, 1985.

³⁵ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução Geral sobre o missal romano*. São Paulo: Paulus, 2004. (Par. 270).

³⁶ LEGENDA MAIOR. In: *Fontes Franciscanas Clarianas*, 2004, (LM 2,1)

³⁷ PROSTRAR. In: BUENO, 1985.

³⁸ LOUVORES A SEREM DITOS A TODAS AS HORAS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LH 11); CÂNTICO AO IRMÃO SOL. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Cnt 1); LOUVORES A DEUS ALTÍSSIMO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LD 2); [...].



mas também é o maior exemplo de *Kenosis*: “vós sois amor, caridade; vós sois sabedoria, vós sois humildade”³⁹. A caridade e a humildade mantêm relação com a vida e a paixão de Cristo. Celano afirma que, ao fazer o presépio, Francisco queria sentir mais de perto “a humildade da encarnação e a caridade da paixão”⁴⁰. Os escritos de Francisco também registram essa relação, especialmente entre a Eucaristia e a humildade⁴¹. Portanto, é possível identificar que Deus ocupa ao mesmo tempo a posição mais alta e a mais baixa⁴², Cristo reina no madeiro da cruz⁴³, símbolo de humildade, de caridade, amor e realeza. Essas duas possibilidades não são excludentes e podem ser vistas por diversos aspectos como complementares.

Na percepção teológica do *Santo de Assis*, a palavra “*Altíssimo*” assinala a transcendência de Deus e não raro é acompanhada de outro atributo, para ressaltar a soberania divina⁴⁴. No caso dessa oração, o atributo que acompanha é: *Glorioso*. A palavra “*Glória*” é originária do latim [*gloria-ae*], alguns dicionários apresentam seu significado como algo que possui “renome, fama, reputação, bom nome[...]”⁴⁵. Todavia, essas definições são inadequadas para o contexto tanto da vida de Cristo, quanto da vida de Francisco, pois refletem o reconhecimento social de uma reputação⁴⁶. O *Dicionário Online de Português* acrescenta aos significados de “*Glória*”: “Beatitude celeste; bem-aventurança, céu: a glória do reino de Deus”⁴⁷. As propostas de significados acrescentadas deslocam o foco do reconhecimento social para a configuração com Cristo, que é o caminho da salvação⁴⁸. A palavra “*Glorioso*”, a luminosidade da Cruz de São Damião

³⁹ LOUVORES A DEUS ALTÍSSIMO. In: *Fontes Franciscanas e Clariana*, 2004, (LD 4).

⁴⁰ CELANO, Tomás de. In: *Fontes Franciscanas e Clariana*, 2004, (1 Cel 84, 3).

⁴¹ ADMOESTAÇÕES. In: *Fontes Franciscanas e Clariana*, 2004, (Adm 1, 16-18). Carta enviada a toda Ordem. In: *Fontes Franciscanas e Clariana*, 2004, (Ord 27).

⁴² “la manifestazione del Signore glorioso e quella in cui assume la forma di schiavo sono inseparabilmente; entrambe compogono l'unica Via di Cristo”. ESSER, 1973, p. 10, tradução nossa.

⁴³ OFÍCIO DA PAIXÃO. In: *Fontes Franciscanas e Clariana*, 2004, (Vésperas – Salmo VII, 9).

⁴⁴ MACHADO, 2020, p. 57.

⁴⁵ GLORIA. In: FARIA, Ernesto (org.). *Dicionário escolar latino-português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

⁴⁶ A vida de Jesus não foi marcada por reconhecimento social, tanto que culminou com a sua morte na cruz entre os malfetores. E Francisco havia frustrado a pouco tempo seus planos de ir para a guerra e voltar com o título de cavaleiro.

⁴⁷ GLORIA. In: *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/glorial/>. Acesso em: 27 jan. 2023.

⁴⁸ ADMOESTAÇÕES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Adm 20).



e o uso da palavra “*Altíssimo*” são elementos que convergem para indicar a transcendência de Deus. No mesmo sentido, o apelo pela iluminação revela a consciência da necessidade humana e o desejo por Deus.

O terceiro título atribuído a Deus é o de Senhor; ao mesmo tempo que resume os atributos nomeados anteriormente⁴⁹, também assinala a dissolução da crise narrada por Celano⁵⁰. A oração evidencia que Francisco reconhece a soberania de Deus e sabe que precisa do auxílio divino, especialmente porque o movimento de aproximação operado por Deus inverte a ideia comum de grandeza e se funda no amor, na humildade e caridade. “A glória de Cristo Senhor brota de sua *Kenosis*”⁵¹, e o momento mais trágico da vida humana – a morte – torna-se também um momento de manifestação divina, visto que “o Senhor reinou da cruz”⁵². Francisco identifica “que é o mesmo Deus, uno e trino, que atua em todos, desde a criação até o fim. Todo agir divino, que faz nascer algo fora de Deus, será atribuído ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”⁵³. A propósito, está muito claro para Francisco que Deus Trindade quis/quer revelar-se e estabelecer relação com a humanidade⁵⁴.

Deus é o “criador, redentor, salvador, consolador e salvador nosso”⁵⁵, e a distância legítima existente entre o Criador [o *Altíssimo*] e suas criaturas

⁴⁹ LEHMANN, 1997, p. 20.

⁵⁰ “De fato, enquanto dormia numa noite, alguém lhe fala pela segunda vez por meio de uma visão e pergunta solitamente para onde pretendia dirigir-se. Ao narrar-lhe seu propósito e dizer-lhe que partia para Apúlia para tornar-se cavaleiro, foi *interrogado solitamente* (cf. Lc 7,4) por ele: ‘Quem poderia ser-te mais útil, o servo ou o senhor?’ Francisco disse: ‘O Senhor’. E ele disse: ‘Então, por que buscas o servo em lugar do senhor?’” CELANO, Tomás de. Segunda Vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Cel 6, 5-7).

⁵¹ O autor utiliza a palavra “*anonadamiento*”, a qual traduzimos por “*kenosis*”. HUBAUT, Michel, *¿Qué visión de Cristo se desprende de los escritos de san Francisco de Asís?* p. 2, tradução nossa. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/mhubaut.htm#:~:text=Su%20mirada%20de%20fe%20equilibrada,%C2%ABleitmotiv%C2%BB%20en%20%C3%A9l>. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁵² OFÍCIO DA PAIXÃO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Vésperas – Salmo VII, 9).

⁵³ LEHMANN, Leonhard. *La Redención en los escritos de san Francisco*. p. 4, tradução nossa. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/Lehmann-LaRedencionEnSFco.html>. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁵⁴ *Constituição Apostólica Dei Verbum*: sobre a revelação divina. (DV 2). Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 7 jan. 2023.

⁵⁵ PARÁFRASE DO PAI NOSSO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas. Paráfrase do Pai Nosso*, 2004, (PN 1).



[a humanidade] foi atenuada porque o Altíssimo veio na direção da humanidade na forma de menino, Palavra, eucaristia...⁵⁶. Além de criar, remir e salvar, Deus quis/quer envolver-se com a história humana, tanto que, na *OrSD*, Francisco faz pedidos a Deus e, no *Testamento*, ele reconhece que a sua vida foi marcada por aquilo que o Senhor concedeu a ele⁵⁷.

2 *Senhor, o que sou eu?*⁵⁸ – Elementos antropológicos

O processo de conhecer o outro e conhecer-se é intercambiável; por isso, pensar sobre Deus desperta a consciência sobre quem é a humanidade e/ou quem sou. Na *OrSD*, o orante não toma Deus apenas como um dispensador das virtudes⁵⁹, mas entende que as virtudes são características próprias do Altíssimo⁶⁰. Desse modo, o recurso literário da oposição, presente na *OrSD*, não pode ser radicalizado, uma vez que, ao mesmo tempo que existe uma oposição entre Deus e o ser humano, também existe uma comunicação profunda e uma conexão entre eles, tendo em vista que o desejo pela conversão ou pelas virtudes já é obra da graça divina, já que apenas quem conhece pode desejar⁶¹.

O artista que pintou a Cruz de São Damião representa intencionalmente os personagens de sua obra envoltos em uma grande profusão de luz; não por acaso, a primeira petição de Francisco é para que Deus ilumine seu coração. Há uma sintonia entre aquilo que seus olhos admiram e aquilo que deseja seu coração. Diante da súplica “*iluminai as trevas do meu coração*”, é necessário pontuar que a escuridão é a qualidade ou estado daquilo que não tem luz⁶² e, de tal maneira, permanece velado;

⁵⁶ ADMOESTAÇÕES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Adm 1,14-19).

⁵⁷ TESTAMENTO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Test 1. 4. 6. 14. 39).

⁵⁸ ATOS DO BEM-AVENTURADO FRANCISCO E DE SEUS COMPANHEIROS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (AtF 9,40).

⁵⁹ “Santíssimas virtudes todas, salve-vos o Senhor, de quem vindes e procedeis”. SAUDAÇÃO ÀS VIRTUDES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (SV 4).

⁶⁰ As mesmas virtudes [fé, esperança e caridade] suplicadas da *OrSD* são citadas como características de Deus na Oração Louvores a Deus Altíssimo 6. “Vós sois nossa esperança, vós sois nossa fé, vós sois nossa caridade, vós sois toda a nossa doçura, vós sois nossa vida eterna[...]”. LOUVORES A DEUS ALTÍSSIMO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LD 6).

⁶¹ “A graça do Espírito Santo procura despertar a fé, a conversão do coração e a adesão à vontade do Pai.” CATECISMO da Igreja Católica. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2006, (CIC 1098).

⁶² ESCURIDÃO. In: *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/escuridao/>. Acesso: 27 jan. 2023.



a luz, por sua vez, desperta a consciência, dando a conhecer os objetos outrora obscurecidos. Essa súplica torna-se fundamental na oração, pois “é o coração que representa a sede do espírito, o sacrário da consciência, a raiz de tudo o que é bom e mau, o centro de decisão da pessoa. Por isso, ‘ilumina o meu coração’ é o mesmo que me converte”⁶³.

O grito pela conversão ressoa mais uma vez no pedido de “*sensibilidade e conhecimento*”, que constitui uma súplica confiante no amor misericordioso de Deus, reforçando a necessidade do auxílio de Deus diante da fraqueza humana. O conhecimento de Deus não é, fundamentalmente, fruto do esforço humano, e sim dom do amor gratuito de Deus. Conhecer a Deus é o resultado da alma que foi desposada por Cristo pelo Espírito. Francisco tinha clareza de que quanto menos coisas os frades tivessem, tanto mais estariam livres e sensíveis para cumprir a vontade de Deus, pois o Espírito do Senhor está em direta oposição com a soberba humana⁶⁴. Por isso, só é possível conhecer a Deus a partir do momento em que o fiel reconhece sua incapacidade e sua miséria. A pobreza/desapropriação é redentora, justamente porque abre caminho para a manifestação de Deus.

*‘Sentido e conhecimento’ indicam o homem inteiro: seu corpo e seu espírito. Ele tem que cumprir a vontade do Senhor com o coração e a inteligência, com o corpo e a alma, com todas as forças. Mas não é possível realizar isso só com a nossa força. Francisco conhece essa pobreza do homem e sua dependência de Deus. Por isso grita: ‘Senhor’. Só dele podem vir as indicações justas e o conhecimento pleno*⁶⁵.

Após o pedido para iluminar o coração, a *OrSD* pede “*dai-me uma fé reta, uma esperança certa e caridade perfeita*”, as três virtudes teológicas. É curioso observar que a Igreja ensina que as virtudes teológicas “dispõem os cristãos a viver em relação com a Santíssima Trindade e têm a Deus Uno e Trino por origem, motivo e objeto”⁶⁶. O desejo por encontrar a Deus, conhecê-lo e praticar sua vontade é o objetivo central da oração e da vida de Francisco. Todos os pedidos da oração visam ao encontro com Deus e ao cumprimento da sua vontade; é para isso que o orante pede a iluminação do coração, suplica as virtudes e o conhecimento.

⁶³ LEHMANN, 1997, p. 22.

⁶⁴ ADMOESTAÇÕES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Adm 12).

⁶⁵ LEHMANN, 1997, p. 25.

⁶⁶ CATECISMO da Igreja Católica, 2006, (CIC 1812).



Francisco, na *Carta aos Fiéis*, não faz distinção entre os justos e os pecadores, ele se dirige aos que *fazem penitência* e aos que *não fazem penitência*⁶⁷. O que determina a vida em penitência é o cumprimento da vontade: aqueles que cumprem a própria vontade não fazem penitência, enquanto aqueles que são obedientes exclusivamente à vontade de Deus e permitem o seu pleno cumprimento em si vivem a penitência⁶⁸. No elogio às virtudes, Francisco apresenta a caridade como irmã da obediência⁶⁹, pois “a obediência é a relação fundamental, a base de todas as relações entre Deus e nós, entre nós e a criação de Deus”⁷⁰. À medida que o fiel é obediente a Deus, isto é, vive a penitência, tanto mais terá uma relação de intimidade, sendo comparado com a esposa, a irmã e a mãe de Cristo⁷¹.

A necessidade da penitência nasce com o reconhecimento do limite humano; nesse sentido, Francisco se apresenta como um verme⁷² ou então com a dignidade de lavar os pés dos demais frades⁷³. Quem opera o desejo pela penitência é o Espírito de Deus, e somente com essa ajuda

⁶⁷ CARTA AOS FIÉIS (primeira recensão). In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (1Fi).

⁶⁸ ESSER, 1973, p. 54.

⁶⁹ “Ó senhora santa caridade, o Senhor te salve, com tua irmã, a santa obediência!” (Elogio às Virtudes)

⁷⁰ ESSER, Kajetan. *Las Admoniciones de San Francisco: meditaciones – el mal de la propia voluntad meditación sobre la admonición 2ª de San Francisco*. p. 2, tradução nossa. Disponível em: <https://www.franciscanos.org/espiritualidad/EsserK-Admoniciones-02-04.htm#c02>. Acesso em: 18 fev. 2023.

⁷¹ “Somos esposos, quando a alma fiel se une pelo Espírito Santo a Nosso Senhor Jesus Cristo. Somos seus irmãos, quando fazemos a vontade do Pai que está nos céus (Mt 12, 50). Somos suas mães, quando o trazemos em nosso coração e no corpo (cf. 1Cor 6, 20) através do amor divino e da consciência pura (1Tm 3,9) e sincera; damo-lo à luz por santa operação que deve brilhar (cf. Mt 5, 16) como exemplo para os outros.” CARTA AOS FIÉIS (primeira recensão). In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (1 Fi 8-10).

⁷² “E façamos de nossos corpos objeto de opróbrio e desprezo, porque, por nossos pecados, somos desgraçados e pútridos e fétidos e vermes, como diz o Senhor pelo Profeta: Eu sou um verme e não um homem, o opróbrio dos homens e o rebo talho da plebe (Sl 21, 7). Nunca devemos desejar estar acima dos outros, mas antes devemos ser servos e sujeitos a toda a humana criatura por amor de Deus”. REGRA NÃO BULADA. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Rnb 9).

⁷³ “A todos os reverendos e muito amados irmãos; ao irmão A meu senhor, ministro geral da Religião dos irmãos menores, e aos demais ministros gerais que lhe venham a suceder; e a todos os ministros e custódios; e aos sacerdotes da mesma fraternidade, humildes em Cristo; e a todos os irmãos simples e obedientes; aos primeiros e aos últimos; eu, o irmão Francisco, homem vil e caduco, vosso pequenino servo, vos saúdo naquele que nos remiu e lavou no seu precioso sangue (Ap 1, 5).” CARTA A TODA ORDEM. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas. Carta a toda Ordem*, 2004, (Ord. 1-3).



é possível superar os vícios e adquirir as virtudes. A operação divina não fica estagnada na culpa, mas abre um horizonte amplo em direção à liberdade e à felicidade. Falando sobre a renúncia de si, Esser afirma:

A renúncia, inspirada na graça, liberta o homem de si mesmo e o coloca totalmente disponível a Deus, que é a sua redenção. Mas esse homem nunca chegará apenas com suas próprias forças. É necessário que o “espírito do Senhor” o encha de si mesmo e estabeleça sua morada e habitação nele. Somente uma cooperação íntima entre Deus e o homem permite que o ‘espírito da carne’ seja superado⁷⁴.

Tanto o processo de penitência/conversão quanto o próprio reconhecimento dessa necessidade são obra da graça. “A penitência é essencialmente uma resposta de amor”⁷⁵ àquele que amou primeiro. Deus não apenas se revela ao ser humano, mas opera uma revelação da humanidade ao próprio ser-humano. Ao entender as virtudes como características de Deus⁷⁶, o reconhecimento de qualquer incompletude humana já se torna uma prece pelo encontro com o Salvador. Nessas circunstâncias, a incompletude desperta a necessidade pelo encontro, e o encontro com Deus tem por base a autoconsciência. “Francisco rezou para ter as virtudes divinas”⁷⁷, todavia ele afirmaria posteriormente na *Saudação às Virtudes*: “Aquele que tem uma e não ofende as outras tem todas. E aquele que *ofende* uma (cf. Tg 2,10) não tem nenhuma e a todas ofende”⁷⁸. Com efeito, o desejo das virtudes é provisório diante do encontro definitivo com o Altíssimo.

3 *Senhor que queres que eu faça?*⁷⁹ – A união de vontades e o sentido da vida

O objetivo central da *OrSD* é o cumprimento da vontade de Deus⁸⁰. Antes de abordar sobre a vontade divina, é importante refletir

⁷⁴ ESSER, 1973, p. 54, tradução nossa.

⁷⁵ LEHMANN, Leonhard. *La Redención en los escritos de san Francisco*. p. 6, tradução nossa. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/Lehmann-LaRedencionEnSFco.html>. Acesso em: 27 jan. 2023.

⁷⁶ “Não há absolutamente em todo o mundo nenhum homem que possa ter uma de vós se antes não morrer.”. SAUDAÇÃO ÀS VIRTUDES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (SV 5).

⁷⁷ LEHMANN, 1997, p. 24.

⁷⁸ SAUDAÇÃO ÀS VIRTUDES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (SV 6-7).

⁷⁹ CELANO, Tomás de. Segunda Vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Cel 6, 7).

⁸⁰ LEHMANN, 1997, p. 20.



sobre os desdobramentos da vontade humana, tema encarado com muito cuidado por Francisco. Algumas vezes, a vontade é tudo o que pode ser oferecido e, por isso, é fonte de santificação⁸¹, outras vezes, é sinal do egoísmo e apego⁸². O apego à própria vontade foi o que levou Adão ao pecado. “O castigo do pecado pesa sobre o gênero humano, em consequência da queda de Adão, [causado pelo] seu ‘apropriar-se’ da própria vontade”⁸³.

Ao mesmo tempo que o apego à própria vontade é a raiz do pecado, abrir mão da própria vontade é uma atitude redentora de aproximação a Cristo⁸⁴. Obedecer a Deus é uma forma de seguir a Cristo, que “colocou sua vontade na vontade do Pai”⁸⁵. E essa proximidade com Cristo aumenta na mesma medida em que a vontade de Deus é posta em prática, “somos seus irmãos [de Cristo], quando fazemos a vontade do Pai que está nos céus”⁸⁶. Como consequência, toda a oração de Francisco “tem uma única finalidade: que a sua vida corresponda à vontade de Deus”⁸⁷. Francisco quer obedecer a Deus e, por meio do Evangelho, ele conseguiu seguir a Cristo, tornando-se obediente à vontade divina⁸⁸.

Francisco aborda diretamente o tema da vontade divina quando escreve a *Paráfrase do Pai-Nosso*. É importante identificar que a fonte usada para a construção desse texto é o Evangelho e dele depende em sua forma e conteúdo.

⁸¹ Falando sobre o desapego dos bens, Francisco diz “...vão vendam todos os seus bens e procurem distribuí-los aos pobres (cf. Mt 19,21). Se não puderem realizar isto, basta-lhes a boa vontade.” REGRA BULADA. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (RB 2,7).

⁸² “... come da árvore da ciência do bem aquele que se apropria de sua vontade e se exalta dos bens que o Senhor diz e opera nele...” ADMOESTAÇÕES. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Adm 2,3).

⁸³ ESSER, 1973, p. 111, tradução nossa.

⁸⁴ ESSER, 1973, p. 108.

⁸⁵ CARTA AOS FIÉIS – SEGUNDA RECENSÃO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Fi 10).

⁸⁶ CARTA AOS FIÉIS – SEGUNDA RECENSÃO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (2 Fi 52).

⁸⁷ LEHMANN, 1997, p. 25.

⁸⁸ FLORENTINO, Mariosvaldo. *Francisco de Asís y la liturgia*. Vitória-Gasteiz: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2019. p. 27.



Lc 10,25-28 ⁸⁹	Paráfrase do Pai-Nosso
Amarás ao Senhor teu Deus de todo coração, de toda tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento.	<i>Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu</i> (Mt 6,10): a fim de que vos amemos de todo o coração (cf. Dt 6,5), pensando sempre em vós, desejando-vos sempre com toda a alma, dirigindo para vós todas as nossas intenções <i>com todo o pensamento</i> , buscando em tudo a vossa honra e, <i>com todas as nossas forças</i> (Lc 10,27), gastando todas as nossas energias e sentidos da alma e do corpo em submissão ao vosso amor;
[amarás] a teu próximo como a ti mesmo.	e para que amemos os nossos próximos como a nós mesmos, trazendo todos, segundo nossas forças, ao vosso amor, alegrando-nos pelos bens dos outros como pelos nossos, compadecendo-nos de seus males e <i>não causando a ninguém qualquer mal</i> (cf. 2 Cor 6,3) ⁹⁰ .

A aproximação desses textos permite identificar que a vontade divina encontra sua realização no ato de amar. “A verdade fundamental de nossa existência é que os seres humanos e Deus são ambos enraizados em um amor de entrega mútua. Existir consiste em estar em relacionamento”⁹¹. Amar é uma decisão que envolve a totalidade humana (coração, alma, força e entendimento), e essa decisão pode ser percebida em todos os níveis da vida e do agir humano (pensamentos, desejos, buscas, alegrias, compaixão...). As opções imateriais ou as atitudes concretas contam com igual valor, pois estão em função de confirmar um amor que é total. “Ao amor total de Deus ao homem, o homem deve corresponder com um amor total a Deus”⁹².

Celano afirma que a frase “é isso que eu quero, é isso que eu procuro, é isso que eu desejo fazer do íntimo do coração”⁹³ foi proferida

⁸⁹ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006 (Lc 10,25-28). As outras narrativas sinóticas estão em Mt 22,37-40 e Mc12,28-31.

⁹⁰ PARÁFRASE AO PAI-NOSSO. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (PN 5).

⁹¹ SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 102.

⁹² LEHMANN, Leonhard. *La Redención en los escritos de san Francisco*. p. 4, tradução nossa. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/Lehmann-LaRedencionEnSFco.html>. Acesso em: 27 jan. 2023.

⁹³ CELANO, Tomás de. Primeira vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (1 Cel 22, 3).



por Francisco após ouvir o Evangelho. “Poderíamos dizer que a partir da liturgia Francisco foi descobrindo a vontade de Deus para si”⁹⁴, “pois [Francisco] não fora um ouvinte surdo do Evangelho, mas, confiando o que ouvira à [sua] louvável memória, cuidava de cumprir tudo à letra diligentemente”⁹⁵. Cumprir o Evangelho é colocar em prática a vontade divina, e as características que o Evangelho nos apresenta de Deus é o amor, a verdade, a vida [...]. Portanto, a vontade de Deus não poderia conduzir o ser humano a outro lugar, se não à felicidade plena.

A *vontade* divina, na *OrSD*, recebe dois atributos: *santo e veraz*, os quais são usados para descrever a Deus⁹⁶. Desse modo, a vontade é uma personificação do seu autor, que convida o orante a participar da vida trinitária⁹⁷. As crises, como exemplo, a pergunta “Senhor que queres que eu faça?”⁹⁸, deixam de ser ameaçadoras na mesma proporção em que as orações de louvor vão se tornando mais frequentes. Nesse contexto, Francisco, ao olhar para as criaturas, consegue estabelecer relação com elas a ponto de identificar os vestígios do Criador⁹⁹, o louvor é símbolo de uma relação com Deus e com as criaturas. A relação de amor/alteridade para com Deus e para com os outros seres revela o sentido da vida humana, pois a criação espelha a bondade divina¹⁰⁰.

Conclusão

A Oração diante do Crucifixo de São Damião [*OrSD*] oferece elementos fundamentais para a compreensão do desenvolvimento da

⁹⁴ FLORENTINO, 2019, p. 31, tradução nossa.

⁹⁵ CELANO, Tomás de. Primeira vida. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (1 Cel 22, 10).

⁹⁶ Deus é verdadeiro e santo: RnB 17,18; LD 1; LD 3; RnB 22,45-50 [...].

⁹⁷ A alternância entre a transcendência e proximidade de Deus, a ponto de envolver-se com as coisas corriqueiras da vida marcam o pensamento de Francisco de Assis. “Porque Dios es ‘sobre todo’, el altísimo, es también el que está en todo y lo es todo para nosotros. Otra vez el ‘Dios mío y todas mis cosas’” LOPÉZ, Sebastián. *Trascendencia y exclusividad de Dios en San Francisco de Asís*. p. 6. Disponível em: <https://www.franciscanos.org/espiritualidad/SLopez-TrascendenciayexclusividaddeDiosenSanFrancisco.html>. Acesso em: 17 fev. 2023.

⁹⁸ LEGENDADOS TRÊS COMPANHEIROS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (LTC 6,7).

⁹⁹ CÂNTICO DO IRMÃO SOL OU LOUVORES DAS CRIATURAS. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*, 2004, (Cnt 3-10).

¹⁰⁰ “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom.” BÍBLIA de Jerusalém, 2006 (Gn 1,31).



vida, da vocação e da espiritualidade de Francisco de Assis. O santo, que marcou um período e, ainda, continua sendo um grande exemplo, foi precedido por um jovem cheio de dúvidas e incertezas, que passou por um processo profundo de conversão.

A leitura simbólica de alguns elementos da *OrSD* visa focar na atuação da graça divina ao longo da história. Diversos temas abordados neste estudo já estavam presentes na *OrSD* como intuições, visto que a graça divina encontrou espaço e acolhida para operar um processo de mudança que aconteceu ao longo da vida do santo de Assis. São numerosas as biografias que utilizam os acontecimentos históricos como metodologia; no entanto, a leitura a partir da fé não pode ser descuidada, pois foi exatamente o crer que operou as mudanças mais profundas na vida daquele jovem outrora indeciso.

Antropologia e teologia são temas que perpassam a vida de todas as pessoas, e qualquer um desses elementos são extensos e densos demais para serem condensados dentro de um estudo, um livro ou uma enciclopédia. A densidade conceitual é ignorada pela vida cotidiana, pois a todo momento existe uma inter-relação entre as pessoas e das pessoas com o sagrado. Assim, de forma prática todas as pessoas manifestam a sua compreensão acerca da teologia e antropologia, algumas vezes apresentam elementos com uma ampla profundidade e sutileza teológica, outras vezes, existem incoerências, mas esse é o processo natural do homem em direção a Deus.

A Teologia e a Antropologia orbitam em torno do tema sentido da vida. Os gritos de Francisco “Senhor quem sois vós?” e “Senhor, quem sou eu?” fazem parte de uma outra pergunta “Senhor, o que queres que eu faça?”, isto é, qual é o sentido da existência e como o ser humano pode chegar à felicidade. Os pensadores que não partem da fé como princípio entendem a felicidade como fruto das ações humanas. O ser humano conhece, deseja, passa por um processo e alcança. São Francisco apresenta uma visão diferente, na qual o sentido da vida e a felicidade são orientados pela obediência. O indivíduo que outrora era escravo de suas vontades, optando pela obediência à vontade de Deus, torna-se livre e, no ato de obedecer, encontra a realização da sua vida, pois Deus não pode negar sua natureza, que é a bondade.

O presente artigo moveu esforços para manifestar um horizonte de experiências e significados existentes dentro da *OrSD*. Esse esforço visa ser um convite para que o leitor continue aprofundando a pesquisa por



meio da própria vida e da oração. Vale ressaltar que um símbolo, uma oração, uma experiência [...] deixam de ter eficácia para um indivíduo, a partir do momento em que o sujeito acredita ter plena compreensão de tal tema. As orações de Francisco e sua vida servem de exemplos para indicar o caminho de escuta do Evangelho e a abertura para a Graça divina, justamente o caminho capaz de responder às perguntas, seja as do jovem indeciso de Assis ou as que clamam por resposta atualmente.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BUENO, Francisco da Silveira (org.). *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. 11. ed. Rio de Janeiro: FAE, 1985.

CATECISMO da Igreja Católica. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

CHAMPEAUX, Gérard de; STERCKX, Don Sébastien. *Introducción a los símbolos*. Tradução de Abundio Rodríguez. Madri: Encuentro, 1984.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução Geral sobre o missal romano*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DICIONÁRIO de Liturgia. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

DICIONÁRIO de Mística. São Paulo: Loyola e Paulus, 2003.

DICIONÁRIO Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br>. Acesso em: 27 jan. 2023.

ESSER, Kajetan. *Temí spirituali*. Milano: Biblioteca Francescana, 1973.

ESSER, Kajetan. *Las Admoniciones de San Francisco: meditaciones – el mal de la propia voluntad meditación sobre la admonición 2.^a de San Francisco*. Disponível em: https://www.franciscanos.org/espiritualidad/EsserK-Admoniciones-02-04.htm#c02_. Acesso em: 18 fev. 2023.

FARIA, Ernesto (org.). *Dicionário escolar Latino-Português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.



FLORENTINO, Mariosvaldo. *Francisco de Asís y la liturgia*. Vitória-Gasteiz: Ediciones Franciscanas Arantzazu, 2019.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Tradução de Celso Márcio Teixeira *et. al.* Petrópolis: Vozes, 2004.

FRANCISCUS Assisiensis, scripta. [ed. Critice Carlus Paolazzi]. Grotaferrara, Roma: Editiones Colegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009.

HUBAUT, Michel. *¿Qué visión de Cristo se desprende de los escritos de san Francisco de Asís?* Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/mhubaut.htm#:~:text=Su%20mirada%20de%20fe%20equilibrada,%C2%ABleitmotiv%C2%BB%20en%20%C3%A9l>). Acesso em: 7 jan.2023.

LEHMANN, Leonard. *Francisco: mestre de oração*. Tradução de José Carlos Corrêa Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.

LEHMANN, Leonhard. *La Redención en los escritos de san Francisco*. Disponível em: <http://www.franciscanos.org/estudios/Lehmann-LaRedencionEnSFco.html>. Acesso em: 7 jan. 2023.

MACHADO, Sidney Damasio. *Ver para Crer: um percurso espiritual simbólico-franciscano*. Curitiba: Vitória, 2020.

MERINO, J. Antônio. *Humanismo Franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Tradução de Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: FFB, 1999.

PAOLAZZI, Carlo. *Lettura degli Scritti di Francesco d'Assisi*. Milano: Biblioteca Francescana, 2004.

PAULO VI. *Constituição Apostólica Dei Verbum: sobre a revelação divina*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 7 jan. 2023.

PESSI, Donizetti; MORESCO, Kleber. A estrutura lógica e os limites da descrição do mundo. *In: Controvérsia*, v. 15, n. 1, 2019.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2005.



BECKHÄUSER, Alberto. *Liturgia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2019. 305 p. Coleção Iniciação à Teologia.

*Eliseu Wisniewski**

A abordagem feita por Frei Alberto segue um caminho próprio, fruto de longos anos de ensino da Liturgia, sobretudo no Instituto Teológico Franciscano, em Petrópolis, RJ e inúmeros cursos e conferências sobre a Sagrada Liturgia. Beckhäuser parte do princípio da Liturgia compreendida como celebração do mistério de Cristo e da Igreja. Aprofunda, por isso, os três elementos constitutivos de uma celebração começando pelo conceito de mistério, passando para o conceito de Páscoa e completando com o conceito de símbolo. Finalmente, trata de temas decorrentes da compreensão teológica da Liturgia.

A obra *Liturgia* faz parte da Coleção Iniciação à Teologia, e em sua nova reformulação, conta com volumes que tratam das Escrituras, da Teologia Sistemática, Teologia Histórica e Teologia Prática. O objetivo desta Coleção é oferecer manuais às disciplinas teológicas, escritos por autores nacionais.

O título escrito por Beckhäuser reeditado segundo os originais, visto que continua relevante, está estruturado em trinta e cinco capítulos desenvolvidos numa progressão, segundo as seguintes temáticas: 1) A ciência litúrgica (p. 19-24); 2) Liturgia em abordagem filológica (p. 25-30); 3) Liturgia como celebração (p. 31-34); 4) Mistério nas religiões naturais (p. 35-42); 5) O catolicismo tradicional em confronto com os mistérios do culto da religiosidade natural (p. 43-49); 6) Aprofundamento do conceito de mistério (p. 50-62); 7) Páscoa – fato valorizado (p. 63-68); 8) A Páscoa – fato da Nova Aliança (p. 69-74); 9) Páscoa-rito, o mistério do culto cristão (p. 75-78); 10) A Sagrada Liturgia à luz da *Sacrosanctum Concilium* (p. 79-83); 11) A Liturgia, obra da Santíssima Trindade (p. 84-91); 12) Liturgia, ação da Igreja (p. 92-98), 13); A Liturgia na totalidade da vida da Igreja (p. 99-101), 14); O símbolo: a expressão significativa da Liturgia (p. 102-105); 15) Os mistérios do culto de Cristo e da Igreja (p.

* Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR, Curitiba, 2013). Professor na Faculdade Vicentina, Curitiba, PR.
E-mail: eliseu.vicentino@gmail.com.



106-113); 16) A expressão significativa da Liturgia: os ritos litúrgicos (p. 114-119); 17) As pessoas: a assembleia e os ministros (p. 120-127); 18) A Palavra de Deus: a Bíblia e a Liturgia (p. 128-140); 19) A Palavra da Igreja na Liturgia: a eucologia (p. 141-146); 20) Elementos da natureza como símbolos na Liturgia (p. 147-156); 21) Objetos como símbolos na Liturgia (p. 157-161); 22) A corporeidade na Liturgia (p. 162-171); 23) Vestes sagradas (p. 172-178), 24); A arte da cor na Liturgia (p. 179-189); 25) A arte do som: a música e os cantos litúrgicos (p. 190-198); 26) Tempo e Liturgia (p. 199-205); 27) Comunicação litúrgica e a arte da comunicação na Liturgia (p. 206-213); 28) Participação da liturgia (p. 214-218); 29) A Liturgia através da história – I: da Igreja primitiva até o século XVI (Concílio de Trento) (p. 219-231); 30) A Liturgia através da história – II: do século XVI (Concílio de Trento) até os nossos dias (p. 232-245); 31) O Magistério da Igreja e Liturgia (p. 246-253); 32) adaptação, criatividade, enculturação (p. 254-260); 33) Liturgia e catequese (p. 261-263); 34) Liturgia e espiritualidade (p. 264-274); 35) Pastoral Litúrgica (p. 275-282).

Assim, a obra *Liturgia* pretende ser um texto que sirva à formação litúrgica em nível superior bem como para a formação litúrgica do clero, dos religiosos e dos fiéis em geral. A obra traz os principais fundamentos teóricos e pastorais que constroem a sagrada liturgia da Igreja e, conseqüentemente, a participação ativa dos fiéis cristãos. Frei Alberto apresenta nesta obra o resultado de sua experiência e mais de 40 anos de magistério na área da Liturgia, situando-a no coração da vida da Igreja em todas as suas dimensões. Procura levar estudantes, leitores e interessados no tema ao mistério celebrado e vivido como espiritualidade na vida diária.

Alberto Beckhäuser faleceu no dia 28/03/2017 aos 81 anos de idade. O frei franciscano tinha doutorado em Liturgia pelo Pontifício Instituto Litúrgico de Santo Anselmo, em Roma e, desde 1967, acompanhou de perto a grande caminhada pós conciliar da renovação litúrgica no Brasil. Durante seis anos foi Assessor de Liturgia da CNBB e durante quase 20 anos foi Coordenador de Traduções e Edição de Textos Litúrgicos por parte da CNBB. Teve grande participação em congressos internacionais sobre o tema da adaptação e enculturação da Liturgia, dando especial atenção à religiosidade/piedade popular. Com seus numerosos livros e centenas de artigos levou os leitores a uma compreensão teológica da Liturgia e à participação nos mistérios celebrados.

Diretrizes para autores

FORMATAÇÃO DOS ARTIGOS

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3cm e inferior e direita de 2cm.

Número de páginas: entre 10 e 25 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título do artigo: fonte tamanho 14, negrito e centralizado. Título em fonte de caixa alta e subtítulo em letras minúsculas, em português e inglês.

Resumo e palavras-chave: abaixo do nome do articulista e separado dele por uma linha em branco, o título **RESUMO** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado. Abaixo disso e separado por uma linha em branco, o texto do resumo justificado, com espaçamento entrelinhas de 1,0 e contendo de 200 a 500 palavras. A seguir, separado do texto anterior por uma linha em branco, três **Palavras-chave** com letras iniciais minúsculas, separadas entre si por ponto e vírgula. Na sequência, em mesma formatação, a versão em inglês, isto é, o **ABSTRACT** e as **Keywords**.

Seções do texto: além do resumo, explicitado acima, o artigo deverá conter uma seção introdutória, sob o título **INTRODUÇÃO**; o Desenvolvimento, com títulos específicos ligados ao tema discutido; as considerações finais, sob o título **CONCLUSÃO**; e o elenco das referências bibliográficas citadas no texto, sob o título **REFERÊNCIAS**.

Seções e subseções do Desenvolvimento: caso seja preciso crias subseções dentro do desenvolvimento, elas deverão adotar a seguinte disposição progressiva:





Ex. :

1 PRIMEIRO NÍVEL

1.1 Segundo nível

1.1.1 Terceiro nível

1.1.1.1 Quarto nível

Corpo do texto (Introdução, Desenvolvimento e Conclusão): justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: Segundo a tradução da *Bíblia de Jerusalém...*

Notas de rodapé: fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.

Citações:

a) curtas (até 3 linhas): sempre entre aspas duplas com referência no rodapé;

b) longas (mais de 3 linhas): fonte tamanho 11, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0, recuo de 4cm em relação à margem esquerda da página, sem aspas, com referência em rodapé.

Obs.: Na primeira citação de uma obra, faça-se a referência completa em rodapé com acréscimo da página citada. Nas citações sucessivas, o padrão será *autor, ano, página*, no rodapé.

Ex:

¹SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador*: a história de Jesus de Nazaré. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 154.

²SOBRINO, 1996, p. 178.

Referências (bibliográficas e eletrônicas): abaixo da última linha do corpo de texto e separado dele por uma linha em branco, o título **REFERÊNCIAS** seja escrito em fonte de caixa alta, negrito e centralizado. Devem constar ali apenas as obras citadas no artigo, sejam elas citações diretas ou paráfrases. Como padrão, deve ser seguido:

**a) Para livros:**

SOBRENOME, Nome. *Título*: subtítulo. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra.

Ex: MIRANDA, Mario de França. *Igreja Sinodal*. São Paulo: Paulinas, 2018.

b) Para capítulo de livros:

ÚLTIMO NOME, Primeiro Nome do autor do capítulo. *Título do capítulo*. In: **ÚLTIMO NOME**, Primeiro nome do autor. *Título da obra*. Local de publicação: Editora, ano de publicação, página inicial e final do capítulo.

Ex.: FELLER, Vitor G. Ao leitor de língua portuguesa. In: ZIOULAS, Ioannis. *Eucaristia e Reino de Deus*. São Paulo: Mundo e Missão; Florianópolis: ITESC, 2003. p. 7-10.

c) Para artigos de periódicos:

ÚLTIMO NOME, Primeiro nome do autor do artigo. *Título do artigo*. *Título da Revista*, Local de publicação, Volume do exemplar, Número do exemplar, página inicial e final do artigo, mês, ano de publicação.

Ex.: TABORDA, Francisco. *A Conferência de Medellín como recepção do Vaticano II*. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, V. 51, N. 1, p. 115-132, jan.-abr., 2019.

d) Para artigos e/ou matéria de jornal:

– **com autor**: **SOBRENOME**, Nome. *Título da matéria*. Nome do jornal, cidade de publicação, dia, mês e ano. Seção (se houver). Disponível em: <URL>. Acesso em: dia, mês e ano.

– **sem autor**: **TÍTULO** da matéria. Nome do jornal, cidade de publicação, dia, mês e ano. Seção (se houver). Disponível em: <URL>. Acesso em: dia, mês e ano.

e) Para artigos e/ou matéria de site:

– **com autor**: **SOBRENOME**, Nome. *Título da matéria*. Nome do site, ano. Disponível em: <URL>. Acesso em: dia, mês e ano.

– **sem autor**: **TÍTULO** da matéria. Nome do site, ano. Disponível em: <URL>. Acesso em: dia, mês e ano



FORMATAÇÃO DAS RESENHAS

Prazo: a obra resenhada deve ter, no máximo, cinco anos desde seu lançamento.

Línguas: são aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano e francês, sempre na modalidade culta dessas línguas. A obra resenhada também deve ter sido publicada numa dessas línguas, caso contrário, o resenhista providencie a tradução das citações.

Folha e margens: folha em tamanho A4 (21cm x 29,7cm) com margem superior e esquerda de 3 cm e inferior e direita de 2 cm.

Número de páginas: entre 5 e 10 laudas com numeração progressiva no canto superior direito. A primeira lauda deve ser contada, mas não numerada.

Fonte e entrelinhas (geral): Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento entre linhas de 1,5.

Título: Será a referência da obra resenhada escrita na primeira linha, (tamanho 12, alinhado à esquerda) seguindo o padrão:

SOBRENOME, Nome. *Título: subtítulo*. Edição. Local de publicação: Editora, Data de publicação da obra, número de páginas.

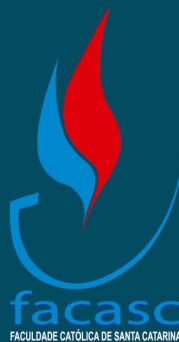
Ex.: MIRANDA, Mario de França. *Igreja Sinodal*. São Paulo: Paulinas, 2018. 124 p.

Corpo do texto (Desenvolvimento): em seção única – ou seja, sem divisão em seções e subseções –, o texto virá justificado, parágrafos com recuo da primeira linha de 1,5cm em relação à margem esquerda da página e ainda:

– Havendo citação de títulos de livro no corpo de texto, esses devem vir destacados por itálico.

Ex.: De forma semelhante ao proposto por Urbano Zilles em *Antropologia teológica*, ...

Notas de rodapé: fonte tamanho 10, justificada, com espaçamento entrelinhas de 1,0.



Rua Deputado Antônio Edu Vieira, 1524
CEP 88040-970 Florianópolis - SC
Caixa Postal, 5041
(48) 3234-0400
facasc.edu.br

